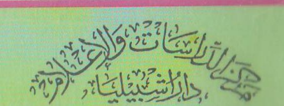
الإنسان في العقيدة الإسلامية

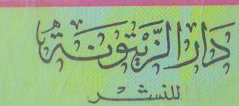
(1)

مبدأ الإنسان

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴾
(السجدة / 7)

د. عبد المجيد عمر النجار





الطبعة الأولى
1417هـ-1996م

دار الزيتونة للنشر
الرباط ـ المملكة المغربية

(1)

مبدأ الإنسان

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴾
(السجدة / 7)

د. عبد المجيد عمر النجار

دار الزيتونة
للنشر



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد عام

إنّ مصير المذاهب المهتمّة بحياة الإنسان في جوانبها المختلفة رهينٌ في سعادته وشقائه إلى حدّ كبير لما تقوم عليه تلك المذاهب من التّقدير للإنسان نفسه : حقيقةً ، وقيمةً ، وغايةً ، وعلاقةً وجودية ، فالأنماط السّياسية والاجتماعية والاقتصادية ليست إلاّ ضروبا لمعالجة الحياة الإنسانية كي ترتقي هذه الحياةُ نحو ما يحقّق الخير والسّعادة للإنسان ، وكلّ ذلك متوقّف على تصوّر للغاية التي ينتهي إليها وجودُه .

وقد آلت مذاهبُ كثيرة إلى الفشل ، حينما بُنيت على تصوّرٍ للإنسان مغاير لحقيقته ، كتلك التي حسبته بُعدا روحيا ليست المادّةُ فيه إلاّ عرضاً منقوصا عالقا به ، أو تلك التي حسبته بعدا ماديا صرفا ليس وراءه من أشواق روحية متجاوزة للمادّة ، فكان مآلُ الأولى قعودا عن عمارة الكون واستثماره بسببِ الاشتغال بتخليص الرّوح من عالم المادّة ، وهو ما سقطت فيه المذاهبُ الإشراقية الصّوفية . وكان مآل الثانية عوداً على الإنسان نفسه بالظّلم والقهر والسّحق كما بدا في حركة الاستعمار منذ قرون ، وكما ينذر اليوم بدمار للبشرية بفعل التّجميع المهول للأسلحة والاتلاف المستمرّ للبيئة الكونية ، وليس ذلك إلاّ بسبب التفسير المادي للإنسان ، ممّا ولّد التكالبَ على الرّفاه، والأنانية في الاستبداد به .

وقد أفاق المخلصون من أهل الحضارة الغربية على وضع خطير في مجتمعاتهم ، حينما لاحظوا أنّ المذاهب التي تحكمهم سياسةً واقتصاداً وثقافةً لم تؤسَّس على علم حقيقي بالإنسان ذاته ، وهو الذي وضعت من أجله هذه المذاهب ، فوقر في نفوسهم أنّ هَذه النّظم قد تؤول إلى الخسران ، إذ هي تسوس كائنا على غير حقيقته ، وإلى غير غايته ، فانطلقت الأصوات منادية بوجوب الانكباب على الإنسان ليكون العلمُ به أساساً للعلم بغيره ، ومن ثمّة يكون أساسا لكلّ ما يصاغ لحياته من أنماط [1]، فنشطت لذلك الدّراسات الإنسانية، وأصبح موضوع الإنسان يحتلّ مساحةً مهمّة من البحث في المذاهب الفلسفية ، وصار البحث فيه كالقاعدة التي يتأسّس عليها البحث في سائر وجوه الحياة ، فيما يشبه الاستقلال بفرع علمي خاصّ هو علم الإنسان ، لا من حيث تاريخه الطبيعي والثقافي ، ولا من حيث حقيقته المادية والنفسية والاجتماعية ، فتلك جهات خُصّت بعلوم مستقلّة منذ أمد ، ولكن من حيث حقيقة الإنسانية فيه وجودا وغاية .

وفي مقابل هذه النهضة في دراسة الإنسان في الفكر الغربي نلفي الفكر الإسلامي لا يولي هذه القضية الأهمية اللائقة بها ، ولا

(1) نذكر من ذلك على سبيل المثال ما كتبه ألكسيس كارل في كتابه «الإنسان ذلك المجهول» ، ورالف بارتون پري Ralph Barton Perry في كتابه « إنسانية الإنسان » ، وما كتبه رينيه دوبو Rene Dubo في كتابه « إنسانية الإنسان » وما كتبه برتراند رسل Bertrand Russel في كتابه « هل للإنسان مستقبل » .

ينزّلها في محاولاته لصياغة أنماط للحياة الإسلامية المنزلة التي تكون بها مصدرا لبناء تلك الأنماط . فلقد اكتفى المسلمون في بوادر نهضتهم الحديثة بأخذ العلوم بما فيها العلوم الإنسانية من ثقافة الغرب ، ومنها جعلوا يحاولون صياغة حلول لمشاكل الحياة الإسلامية في إعراض عن التعاليم الإسلامية حينا ، وفي محاولات لمراعاتها حينا آخر ، وفي كلا الحالين يُفتقد التأصيل الضّروري في بناء تصوّر للإنسان مشتقّ من العقيدة الإسلامية يكون مرجعا لكلّ نمط حياتي يهدف إلى ترقية الإنسان المسلم .

وقد نشأ منذ بعض الوقت شعور مُلحّ لدى الكثير من المسلمين بضرورة قيام حركة فكرية تهدف إلى أسلمة العلوم التي يأخذها المسلمون من ثقافة الغرب بحيث تصبح متماشيةً مع الحقيقة الدّينية الإسلامية ، بل متأسّسةً عليها ، مستمدّة منها توجيهاتها العقدية والمنهجية ، حتّى لقد أصبحت هذه القضية أي أسلمة العلوم همّا يحمله شقّ كبير من المثقّفين الإسلاميين ، ومن المؤسّسات الإسلامية[2] .

وفي رأينا فإنّ حركة أسلمة العلوم لا تكون حين تدخل طور

(2) من أهمّ المؤسّسات التي جعلت هذا الموضوع همّها الأوّل المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن . وقد كتب مديره السابق المرحوم إسماعيل الفاروقي عدّة بحوث في أسلمة العلوم ووضع خطة استراتيجية لذلك في رسالة سمّاها «أسلمة المعرفة» .

الإنجاز حركةً ثابتة آتية الأكل إلاّ إذا تأسّست على ما يمكن أن نسمّية بعلم الإنسان الإسلامي . ونقصد بعلم الإنسان الإسلامي بناء تصوّر إسلامي للإنسان مستخلص من التحديدات التي جاءت بها العقيدة الإسلامية في نصّ القرآن والحديث مبيّنة لحقيقة الإنسان ووظيفته الوجودية وغايته ؛ وذلك لأنّ العلوم كلّها وخاصّة العلوم الإنسانية منها إنّما صيغت بحسب ما تؤدّي من نفع للإنسان ، وتصوّر نفع الإنسان إنّما هو مبني على تصوّر للإنسان نفسه ، ولذلك كانت العلوم المرادُ أسلمتها متأسّسة على ما تصوّر أهلُها المخترعون لها والمبرّزون فيها من حقيقة للإنسان بناء على الدراسات الإنسانية المتقدّمة التي صدّروا بها العلوم وأسّسوها عليها ، وواكبوها بها .

إنّ أسلمةَ العلوم إذا كانت تهدف إلى أن تصوغ أنظمةً لحياة المسلمين في مجالاتها المختلفة تكون تحقيقاً للتعاليم القرآنية فيما رسمت من منهاج للحياة البشرية ، فإنّها في سبيل ذلك تكون في حاجة إلى إطار مرجعي عقدي في مجال الإنسان الذي تهدف إلى ترقيته بما تصوغ من أنظمة لحياته ، ويكون هذا الإطار المرجعي محدّدا لمأتى الكائن الإنساني ، ولقيمته الذاتية ، ولمنزلته في الكون ، ولطبيعته المادية والنفسية ، ولمهمّته على الأرض ، ولمصيره بعد عالم الشهادة ، كلّ ذلك بناء على البيان القرآني والنبوي ، واستخلاصا للموقف العقدي منه .

فهذا الإطار المرجعي هو الذي يضمن لأسلمة العلوم سدادها ،

ويعصمها من السّقوط في التّناقض مع الحقيقة الدّينية من جهة ، ومن السّقوط في تقليد قد يكون غير مشعور به لأنماط حياتيه مخالفة في منطلقاتها العقدية للعقيدة الإسلامية ، ومؤدّية بالتالي إلى نتائج مناقضة للغاية الدّينية من جهة أخرى . وعلى سبيل المثال فإنّ العلوم الاجتماعية إذا لم تكن أسلمتها مبنيّة على أساسٍ من أنّ في طبيعة الإنسان ما هو ثابت لا يتغير على مرّ الدّهر كما بيّن القرآن ذلك ، فلا يؤمَن أن تتخلّص من المنهج الذي يحكمها في دائرتها الثقافية الغربية وهو منهج التغيّر المستمرّ المبني على أن الإنسان كائن متغير لا ثبات فيه . وكذلك فإنّ العلوم الاقتصادية إذا لم تكن أسلمتها مبنيّة على أساس أنّ الإنسان سيكون مصيرُه إلى موت تعقبه حياة فيها الحساب ، فإنها لا تؤمَن أن تكون مبنيّة على المنهج الاستهلاكي المشبع للحياة الدّنيا كفرصة لا نعيم بعدها . وقد يتمّ كلُّ ذلك فيما ظاهره مسحةٌ إسلامية ، ولكنّها سطحية لا تؤدّي الغرض من أسلمة العلوم .

والحق أنّ الفكر الإسلامي الحديث لم يتغافل تمام التّغَافُل عن البحث في الإنسان ، بل وجدت منذ بعض الزّمن كتابات في هذا الموضوع من الوجهة الإسلامية فيها محاولات لإبراز الموقف القرآني في حقيقة الإنسان . ولعلّ من أهمّ هذه الكتابات ما كتبه محمد إقبال عن الإنسان الكامل ، وما كتبه العقاد عن الإنسان في القرآن ، وكذلك كتاب «مقال في الإنسان» لعائشة عبد الرحمان ، وكتاب «آدم

عليه السلام » للبهي الخولي ، وكتاب « الإنسان والقرآن » لمرتضى مطهّري [3] .

إلاّ أنّ هذه الكتابات في عمومها مع فضلها في التّنبيه إلى أهمية الموضوع ، وريادتها في طرحها للعديد من القضايا فيه ، وتقديمها لمادة تمهيدية صالحة لأن تكون أساساً للترقية والتّعميق فإنّها لم تبلغ بعد درجة التنظير العقدي الفذّ الذي يقوى على مطاولة نظرائه من البحوث في الفلسفة الغربية ، والذي يكون قاعدة صلبة تبنى عليها أسلمة العلوم ، لا من حيث منهج الطّرح ، ولا من حيث عمق القضايا وشمولها . فأغلب الكتابات التي وقفنا عليها في هذا الشّأن انتهجت منهجا استعراضيا لمسائل متعلّقة بالإنسان استخلاصاً في الأكثر من البيان القرآني وتركيزا على مسألة خلق الإنسان لمعارضة النظرية الدّروينيـة ، وعلى التكوين الخلقي المحكوم بمعادلة المادة والرّوح ، وقد ظفرت وظيفة الإنسان التي هي الخلافة ببعض البحوث الجيّدة كما فعله البهي الخولي ومحمد باقر الصّدر . إلاّ أن «نظرية الإنسان» من وجهة النظر الإسلامية في قوام شامل ، وفي منهج تحليلي عميق لم تنضج بعد ، وما كُتب إلى حدّ الآن لا يعد وأن يكون تمهيداً لها ، وتهيئة لقيامها .

---

(3) نذكر من هذه المحاولات أيضاً ما كتبه محمد باقر الصدر في كتابه «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن» ، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني في كتابه «الإنسان والكون في الإسلام» وأبو اليزيد العجمي في كتاب «حقيقة الإنسان بين القرآن وتصوّر العلوم» .

ولعلّ من أهمّ المصاعب في قيام هذه النّظرية في هيكل متكامل نضيج أنّ الفكر الإسلامي في عهد ازدهاره وعطائه لم يشهد بحثا مستقلاً لقضية الإنسان على شمول وعمق ما تناول من جوانب الحياة الإنسانية . وإذا كان الفكر العقدي والفلسفي الإسلامي قد تعرّض بالدّرس لعناصر من قضية الإنسان مثل عنصر النّفس الإنسانية ، وعنصر مصير الحياة الإنسانية ، فإنّ هذه العناصر كانت مبثوثة في أثناء قضايا عقدية وفلسفية دون أن تحظى بموضوع مستقلّ يعمّق البحث فيها كما عُمّق في قضايا العقيدة والفلسفة ، فبلغت من النّضج منهجا وموضوعاً مبلغا عظيماً ، وكانت منبعاً ثرّاً لمحاولات التّجديد في الفكر الإسلامي في مجاله بما هو تجربة إسلامية تستفيد منها الأجيال المتعاقبة ، ولكن موضوع الإنسان لم يجد فيه الفكر الإسلامي اليوم ما يعود إليه ممّا هو في حجم التحدّي المطروح ، والغاية المبتغاة .

ولم يكن الفكر الإسلامي قد أهمل موضوعَ الإنسان كقضية عقدية مستقلّة لتقصير وانعدام وعي ، ولكن يبدو لنا أنّ هذا الفكر لم تقم الدّواعي لديه للبحث في هذه القضية بالوصف الذي ذكرنا . فالفكر العقدي كما نعلم فكر دفاعي غايته نصرة العقيدة إثباتاً لحقائقها وردّا على الشّبه الواردة عليها ، فهو يستحدث من القضايا بقدر ما يثار من الشّبه ، وما يطرأ من التحديات للعقيدة ، وإنما كانت الشبه والتّحديات مستهدفةً كبريات القضايا العقدية كالتوحيد والنّبوة

والبعث ، أمّا قضايا الإنسان في خلقه وفي غاية وجوده فلم تكن تتعرّض لتحديات مهمّة . ومع ذلك فإنّ العلوم الإسلامية سواء منها التي أنشأها الفكر الإسلامي أو التي اقتبسها من الثقافات السابقة كانت تُبنى في هياكلها وفي مادتها وغايتها على ما يخدم الحقيقة الدّينية ، ويحقّق بالتّالي في صياغة الأنماط الحياتية للإنسان ما يتناسب مع الغرض العقدي للوجود الإنساني ، ولم يحصل بالتالي من المفارقة بين ما تؤدّي إليه العلوم وبين ما ينبغي أن يتوجّه إليه الإنسان ما يدعو كما هو الشأن اليوم إلى استحداث «علم الإنسان» ليكون إطارا إيديولوجيا يوجّه العلوم . أما تلك التجاوزات للحقيقة الدّينية الحاصلة على صعيد السّلوك العملي في السياسة والحكم ، أو في المجال الأخلاقي الاجتماعي ، والتي كثيراً ما انتهكت فيها حقيقة الإنسان فإنّها لم تكن تحدّيات على مستوى التنْظير بل كانت تجاوزات على مستوى السّلوك ، لم يقابلها من ردّ الفعل إلاّ فكر أخلاقي اعتنى من قضية الإنسان بوجه مخصوص هو الوجه الأخلاقي السُّلوكي .

إلاّ أن تجربَة الفكر الإسلامي لئن كانت في تناولها لقضية الإنسان كما وصفنا من التفرّق والجزئيّة ، فإنّها لم تعدم بعض النماذج التي تعتبر كالطّفرة في السّياق العام ؛ وذلك لما توفّرت عليه من جمع لقضايا متفرّقة متعلّقة بالإنسان في بنية مفردة ، ولما اتصفت به من عمق في العرض والتّحليل والتأصيل . ولعلّ من أهمّ هذه النماذج كتابا صغير الحجم كبير الفائدة متميّز الطّراز في هذا المجال هو كتاب

«تفصيل النشأتين وتحصيل السّعادتين» للرّاغب الأصبهاني [4] . وقد كان للقاضي عبد الجبّار إسهام مهمّ في هذا الشأن في مختلف مؤلّفاته[5] .

وبناء على ما تقدّم فإنّه يكون من الضروري أن يتّجه الفكر الإسلامي اليوم إلى إفراد قضية الإنسان ببيان مستقلّ وشامل كقضيّة عقدية أصلية يستجلي أبعادها في أصول القرآن والحديث ، ويثريها بما كتب السابقون فيها بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، ويستفيد ممّا توصّل إليه الكسب الإنساني العام في العلوم على سبيل الاستدلال والبيان ، وإنّه لحريّ أن يدرج ذلك كلّه ضمن مباحث العقيدة الإسلامية ، فهي بقضية الإنسان أليق من أي مباحث أخرى ؛ وذلك لأنّ العناصر الأساسية فيها من مثل قيمة الإنسان ، وغاية وجوده ، والمصير الذي يؤول إليه ، هي عناصر ذات بعد عقدي ، وإدراجها في هذه المباحث من شأنه أن يجعلها في موقع المرجعية الموجّهة للكثير من العلوم الإنسانية ؛ إذ هذه العلوم كما بيّنا إنّما هي مُصاغة بحسب التقدير الإيديولوجي لحقيقة الإنسان ، فتكون إذا ما أدرجت في ذلك الموقع مُوجّها عقديا لتلك العلوم فيما ينزع إليه المسلمون اليوم من أسلمة للمعارف كما أسلفنا ذكره .

(4) لأهمية هذا الكتاب في موضوعه قمنا بتحقيقه ، والتعليق على معانيه ، وقد نشر بدار الغرب الإسلامي ، بيروت 1988 ، وقد أخذنا أغلب ما في هذا التمهيد ممّا كتبناه في التقديم لذلك الكتاب.

((5) راجع خاصّة القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 309 وما بعدها .

وفي نطاق هذا المنظور فإنّنا نقوم بهذه المحاولة في استجلاء صورة لحقيقة الإنسان مؤصّلة في العقيدة الإسلامية كصورة مستقلّة ومتكاملة ، وذلك في خمسة محاور أساسية يمثّل كلّ محور منها حلقة في سلسلة تشرح هذه الحقيقة من جوانبها المختلفة . والمحور الأوّل هو مبدأ الإنسان في ماهيته ووجوده والعلاقة بينهما ، ومبدؤه في الزّمن ككائن متميّز على سائر الكائنات . والثاني هو قيمة الإنسان من حيث ذاته ، ومن حيث منزلته في الكون . والثالث هو القوام الإنساني في تركيبه الطبيعي روحيا وماديا . والرابع هو الغاية التي من أجلها وجد الإنسان والوظيفة التي عليه أن يقوم بها في الحياة . والخامس هو المصير الذي يؤول إليه الإنسان بعد غيابه عن مسرح الحياة الدّنيا . وكلّ محور من هذه المحاور سنحاول أن نتبيّن فيه حقيقة الإنسان انطلاقاً من نصوص الوحي ، واستعانة بآراء وبيانات المفكّرين الإسلاميين ، ومقارنة نقدية ما أمكن بالآراء والمذاهب الفلسفية ، إبرازاً لما تتميّز به العقيدة الإسلامية في تقديرها للإنسان من أثر نفسي تربوي يعود على المؤمن بها بالنّفع الدّنيوي العاجل قبل النّفع السّرمدي الآجل .

ولسنا معتبرين هذه السّلسلة ذات الحلقات الخمس في شرح الحقيقة العقدية للإنسان إلاّ فاتحة متواضعة لمشروع طموح في تأسيس فرع عقدي خاصّ بالإنسان يتأصّل في هداية الوحي ، ويستقوى باستدلال العقل ليكون مُوجّها لكلّ ما يتعلّق بالحياة الإنسانية من

المعارف والعلوم من جهة ، وليطاول من جهة أخرى الفكر الفلسفي الذي يتحدّى في قضية الإنسان التقدير الإسلامي ، ويوجّه بالتالي العلوم والمعارف وجهة مخالفة للوجهة الإسلامية ، فيحدث بذلك في الواقع الثقافي والتربوي للمسلمين ضررا بليغاً . وإن هذا المشروع لئن وجدت فيه منذ بعض الزّمن كتابات رائدة مبشّرة ، إلا أنّ توجيهه الوجهة العقدية المتخصّصة بات اليوم على ما نرى ضرورة ملحّة . وبتضافر الجهود ، وبتنضيج الأفكار وإثرائها ومراجعتها يمكن أن يستوي هذا الفرع من فروع علم العقيدة كما نريد أن يكون شجرة نافعة للمسلمين في تحفّزهم للشهود الحضاري بإذن الله .

(1)

مبدأ الإنسان

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴾

(السجدة / 7)

د. عبد المجيد عمر النجّار

تمهيد :

حينما يتّخذ الإنسان من نفسه موضوعاً للتأمّل والدّرس ، فإنّ أوّل ما يكون مناط تساؤل ، ثم مناط شرح وبيان هو حقيقة وجوده ابتداء ، وذلك من حيث مبدؤه كفكرة أو صورة مثالية تحصل في عالم غيبي غير هذا العالم الزّمني الذي نعيشه ، ومن حيث ما ينطوي عليه الوجود الإنساني مطلقا من معنى أو من حكمة يتميّز بها عن الوجود العام ، ويجعل منه كائناً منفرداً في هذا السياق ، ثم من حيث المبدأ الزّمني الذي تحقّق به الوجود الإنساني في هذا العالم المشهود ، وذلك كنوع من أنواع الموجودات ، ثم من حيث التحقّق الوجودي للماهية الإنسانية بالنسبة للإنسان الفرد ، ومدى ما في ذلك التحقّق من دور لإرادة الإنسان نفسه .

إنّها قضايا تتعلّق كلّها بحقيقة الإنسان من حيث المبدأ وجوديا وزمنيا ، وقد كانت قضايا تشغل الفكر الإنساني منذ القديم ، وظلّت تشغله على الدّوام سواء بالتأمّل فيما جاءت به الأديان في ذلك ، أو بالتأمّل الفلسفي من محض العقل المستقلّ ، فكانت هناك آراء ومذاهب متعدّدة مختلفة ، تراكمت عبر الزّمن ، وشكّلت جزء مهمّاً من الصّورة الدّينية والفلسفية لحقيقة الإنسان ، مع أجزاء أخرى تتكامل بها تلك الصّورة في الثقافات المختلفة كلّ بحسب خصائصها ومصادرها في المعرفة .

وقد كانت الأديان السّماوية عموما تقرّر أنّ الوجود الإنساني هو حقيقة قائمة أزليا في العلم الإلهي ، وأنّ ماهية الإنسان محدّدة ضمن تلك الحقيقة الأزلية . ومن المذاهب الفلسفية من كان يقرّر ضربا من الوجود الإنساني الغيبي السّابق على هذا الوجود الزّمني ، ومن ذلك ما ذهب إليه أفلاطون في نظريته في عالم المثل . كما أنّ الأديان السّماوية عموما تقرّر أنّ وجود الإنسان إنّما هو تجلّ للإرادة الإلهية ينطوي على حكمة تجعل منه وجوداً ذا معنى في مسيرة الوجود عامّة ، وفي ذات نفسه خاصّة ، في حين قرّرت بعض المذاهب والفلسفات أنّ هذا الوجود ليس إلا وليد صدفة عمياء خالية من الغائية ، بل هو عند البعض مظهر عبثي محض إن لم يكن ضربا من اللّعنة والنّقمة . وفي حين كان الفكر دينياً وفلسفياً يقرّر أنّ الإنسان مبتدأ في وجوده الزّمني ابتداء مستقلاً في النوع بأبي البشرية الذي وجد مكتملاً ، فإنّه في العصر الحديث طرأت فكرة التطور التي تجعل من الإنسان حلقة من حلقات الحياة ناشئة بالارتقاء من حلقات قبلها، فليس له إذن مبدأ زمني محدّد في صورة مكتملة . ولعلّ من تداعيات هذه الفكرة ما نشأ أيضاً من فلسفة تجعل ماهية الإنسان وحقيقته الذاتية إنما هي تلك التي يصنعها كلّ فرد بنفسه دون أن يكون لها تحديد مسبق كما هو مقرّر في الأديان وفي أغلب الفلسفات القديمة من أنّ الإنسان سابقة ماهيته على وجوده العيني فيكون ذلك الوجود الزمني إنما هو تحقيق لتلك الماهية المحدّدة .

وليست هذه الآراء والأفكار في مبدإ الإنسان وجوديا وزمنياً هي مجرّد أفكار نظرية صورية تنتهي حدودها بحدود الذهن المجرّد ، وإنما هي على العكس من ذلك أفكار ذات فاعلية كبيرة في تحديد النظرية الشمولية للإنسان أوّلا باعتبار أنّها المبدأ الموجّه لتلك النظرية ، وفي تحديد السّلوك العملي في الحياة في تعامل الإنسان مع الإنسان وتعامله مع البيئة الكونية . ولقد كانت بالفعل موجّها مؤثّراً في ثقافة الأمم والشعوب التي بها يصنعون حياتهم العملية ، وإن يكن ذلك في كثير من الأحيان بصفة تلقائية لا شعورية ، وما بالك بثقافة تقوم على اعتبار أنّ وجود الإنسان صدفة عمياء ، أو لعنة ونقمة ، ألا تكون موجّهة الحياة العامّة في وجهة الاستهتار والغنم الأكبر للملاذّ القريبة؟ وعلى عكس ذلك إذا كانت الثقافة تقوم على أنّ ذلك الوجود هو مظهر لحكمة مّا فإنّها ستكون موجهّة للحياة إلى ما تقتضيه تلك الحكمة من الأعمال .

وللعقيدة الإسلامية في قضية مبدإ الإنسان تقدير مخصوص ، ينفرد ببعض العناصر التي تؤكّد خصوصيته ، وإن كان يلتقي في عناصر أخرى مع تقدير بعض الأديان والفلسفات . ولعلّ من أهمّ تلك العناصر المميّزة ما يتعلّق بحقيقة الماهية الإنسانية وما للشهادة بوحدانية اللّه من مدخل تكوين في تلك الماهية ، ثم ما للإرادة الحرّة للإنسان من دور في تحقيق ماهيته المكتملة في الواقع بإخراج ما كمن من تلك الشهادة في الفطرة إلى حيّز التطبيق الفعلي فيما تجري به

الحياة . ولعلّ من أهمّها أيضا ما ينطوي عليه الوجود الإنساني من معنى حكمي ، فهو يعتبر في العقيدة الإسلامية محض تفضّل إلهي على الإنسان لما فيه له من منفعة وخير ، ولما وضع له من غاية تنتهي إلى النعيم الأبدي . ولا شكّ أنّ لهذا التقدير العقدي لمبدإ الإنسان في صورته المكتملة أثرا تربويا مخصوصاً في النفس ينعكس على سيرة الإنسان في واقع الحياة . وفي الفصلين التاليين نبيّن هذا التقدير العقدي لمبدإ الإنسان وأثره في حياة المؤمنين .

الفصل الأول

المبدأ الوجودي للإنسان

1 ـ مقدّمة في الوجود والماهية :

أ ـ الوجود : الوجود هو المقابل للعدم ، ولشدّة ظهوره قيل إنّه مفهوم بدهي لا يحتاج إلى تعريف لتحصيل معناه [1] والذين قالوا بإمكان تعريفه حاولوا تعريفه من خلال تعريف الموجود ، فقالوا في ذلك عبارات مثل : الموجود هو الثابت العين ، في مقابل المعدوم الذي هو منفي العين ، ومثل : الموجود الذي ينقسم إلى مؤثّر ومتأثّر ، وإلى قديم وحادث [2] وليست هذه إلا عبارات تقرّب مفهوم الوجود بذكر خواصّه التي تميّزه عن العدم .

وإذا كان الثابتُ العين أو المنقسم إلى مؤثّر ومتأثّر وإلى قديم وحادث يتصوّر وجوده مبدئياً في مستويين اثنين : مستوى التحقّق الخارجي في الواقع ، ومستوى وجوده صورة في الذّهن ، فهل حقيقة الوجود تنطبق عليه في كلا المستويين ، أم أنّ هذه الحقيقة مقصورة على التحقّق الخارجي فحسب؟ إنّ أصحاب النزعة الواقعية في المعرفة

---

(1) انظر : صليبا ـ المُعجم الفلسفي : 558/2 . وانظر حجج من ذهب إلى بداهة مفهوم الوجود وأنّه لا يعرّف : الإيجي ـ المواقف : 166/1 ومابعدها .

(2) انظر : الإيجي ـ المواقف : 182/1 .

عموما قصروا مفهوم الوجود على التحقّق العيني الخارجي ، وهو ما ذهب إليه أكثر المتكلّمين الإسلاميين . أما أصحاب النزعة المثالية فإنهم عمّموا مفهوم الوجود ليصبح شاملاً للوجود الخارجي والوجود الذهني ، ويذهب هذا المذهب من الإسلاميين أغلبُ الفلاسفة المشّائين (3)، ولعلّهمْ كانوا في ذلك متأثّرين بالنّزعة الصورية في الفلسفة اليونانية القائمة على المنطق التجريدي الأرسطي، فهي نزعة تحتفل في تقرير الحقائق بالصّور الذهنية أكثر من احتفالها بالصور الواقعية .

ولكن الذين يعمّمون مفهوم الوجود ليشمل الوجود الذهني لا يجعلون وجود الشيء في الخارج ووجوده في الذّهن على قدر سواء بقدر ما هم يثبتون أن الصورة الذهنية هي ضرب من الوجود يثبتُ لشيء ما حتى وإن لم يكن له وجود في الخارج ، وهي درجة تميّزه عن ذلك المعدوم المطلق الذي انتفى وجوده في الخارج وفي الذهن معا ، وفي هذا المعنى نوع من التفرقة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني عبّر عنها بعضهم بقولهم : إنّ الأشياء أعيان في الخارج صور في الأذهان (4) ، وهو ما يقرّب بين وجهتي النظر الآنفتي الذّكر ، إذ يصبح الوجود الذهني ضربا من الوجود ليس هو عين الوجود الخارجي ، وهو ما يقرّه المثاليون ولا ينفيه الواقعيون .

(3) راجع تفصيلا لهذين الرأيين شرحا واستدلالا في المصدر السابق : 211/1 وما بعدها.

(4) انظر نفس المصدر : 212/1 .

ب ـ الماهية : نسبة إلى « ما هو » ، فماهية الشيء هي الجواب على سؤال : ما هو ذلك الشيء جوابا يتضمّن الحقيقة التي كان بها ذلك الشيء هو هو ولم يكن غيره ؛ ولذلك فإنّه يمكن القول : إنّ الماهية هي عناصر الحقيقة التي تجعل من شيء مّا شيئا متميزا عن كلّ ما سواه ، فماهية الإنسان هي خصائصه التي كان بها إنساناً ولم يكن شيئاً آخر ، من حيوانية وعقل وعاطفة وغيرها من مميّزات الإنسان التي تجمعها كلمة «الإنسانية» . وهكذا الأمر بالنسبة لكلّ الموجودات الأخرى .

وتطلق الماهية غالبا على الأمور المُتَعَقَّلة من الموجودات دون نظر إلى ما يتعلّق باعتبارات التشخّص في الواقع الخارجي من لون وحجم وشكل وغيرها ، وعلى ذلك فإنّ ماهية الكتاب مثلا هي ما تحصل صورته في العقل من أوراق ممسوكة على نسق معيّن ، ومشتملة على كتابة لغرض القراءة أو غيرها دون مراعاة الحجم هذه الأوراق ولونها وملمسها وغير ذلك مما يتعلّق بتشخّصها ، ومن ثمّة قيل في تعريف الماهية أيضا : إنها « الحقيقة المعرّاة عن الأوصاف في اعتبار العقل » (5).

ويفرّق بعضهم بين الماهية والحقيقة والهويّة بأنّ الماهية هي الأمر المتعقّل من الشيء ، وأنّ الحقيقة هي المعتبر فيها الماهية مع الوجود الخارجي ، وأنّ الهوية هي المعتبر فيها الوجود الخارجي فقط ، فماهية

(5) الأحمد نكري ـ جامع العلوم : 192/3 .

الإنسان هي الصورة المتعقّلة منه ، وحقيقته هي ماهيته مع وجوده أفرادا في الخارج ، وهويّته هي ما يتعلّق بتشخّصه فقط من اسم ولون وطول وغيرها (6) .

جـ ـ العلاقة بين الوجود والماهية : إنّ مسألة الوجود والماهية في العلاقة بينهما وجوديا ومنطقيا وزمنيا مثّلت إشكالية في الفكر الفلسفي عموما والفكر الإسلامي خصوصا . وكان المحرّك لهذه الإشكالية في الفكر الإسلامي فيما طرح فيها من قضايا وما اقتُرح لها من حلول محرّكا عقديا بالدّرجة الأولى حتى وإن بدا في ظاهره فلسفيا معرفيا عاما . ولقد انتظمت هذه الإشكالية في محورين أساسيين : محور طرحت فيه قضية الوجود والماهية بين الوحدة والثّنائية ، ومحور طرحت فيه مسألة التلازم والانفصال بينهما .

فانطلاقاً من التأمّل في أحوال الموجودات وقع الانتهاء إلى أن هذه الموجودات على ضربين : ضرب لا يتصوّر العقل إلا وجوده ، فيكون وجوده واجبا على معنى الاستغناء والامتداد في الزمن من طرفيه ، وذلك هو اللّه تعالى الواجب الوجود ، واتصاف الله تعالى بالوجود المطلق ينشأ عنه أن يصبح في حقّه الماهية والوجود أمراً واحداً ، فتنتفي في حقّه الثنائية وتتحقّق الوحدة ، وهو رأي نسب إلى أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) وأبي الحسين البصري المعتزلي

(6) راجع في هذه المسألة وفي مبحث الماهية عموما : الأحمد فكري ـ جامع العلوم : 190/3 ، والإيجي ـ المواقف : 242/1 وما بعدها .

(ت367 هـ) (7) ، بل إنّ بعض الإسلاميين إمعانا منهم في إثبات التوحيد ونفي الثنائية في حقّ اللّه تعالى ذهبوا إلى نفي الماهية عنه وقالوا إنّه تعالى وجود مجرّد فحسب وهو رأي منسوب إلى أبي نصر الفارابي (ت 339 هـ) وأبي علي بن سينا (ت 428 هـ) (8) ، ولكن بعض الإسلاميين الآخرين لم يروا مانعا من القول بثنائية الوجود والماهية في حقّ اللّه ، ورأوا أنّ ذلك غير مخلّ بالوحدانية ولا هو مفض إلى التركيب (9) .

وأما الضرب الثاني من الموجودات فهي موجودات يحقّ في شأنها طروء الوجود عليها والعدم على سواء ، وهي لذلك ممكنة الوجود . وممكن الوجود يسمح مبدئاً بتصور ثنائية بين وجوده وماهيته ، بل يسمح بتصوّر انفصال بينهما؛ ذلك أنّ الممكن قبل طروء الوجود عليه في عالم الأعيان تكون ماهيته متصوّرة قائمة في الذّهن . ولعلّ المعتزلة هم من أكثر من ذهب إلى القول بثنائية قطعية بين الوجود والماهية في الممكنات مع انفصال زمني بينهما ، وذلك في مقولتهم الشهيره المعروفة بـ«شيئية المعدوم» على معنى أن الأشياء قبل طروء الوجود عليها يتحقّق في شأنها نوع من الثّبوت في الماهية ، ووجودها ليس إلا انضمام الوجود إلى ماهيتها بعد أن كان العدم .

(7) انظر تفصيل هذا الرأي وأدلته في : الإيجبي المواقف 190/1 ، وانظر أيضاً : الزركان ـ فخر الدّين الرازي وآراؤه الكلامية : 166 .

(8) انظر : الزركان ـ االرازي وآراؤه الكلامية : 168 .

(9) راجع : الإيجبي ـ المواقف : 205/1 والزركان ـ الرازي وآراؤه الكلامية : 169 .

والأرجح أنّ المعتزلة في مقولتهم هذه أرادوا إثبات الممكنات في العلم الإلهي ، فهذا الثبوت في ماهية الأشياء إنما هو ثبوت في العلم الإلهي الذي يشتمل على الأشياء كلّها قبل وجودها ، وليس طروء الوجود عليها إلا تحققا لما كان في العلم الإلهي منها[10] .

ولكن هذا الرأي للمعتزلة مع ما تبنّاه الفلاسفة المشاؤون الإسلاميون من قول بزيادة الوجود على الماهية ألقى في روع بعض الإسلاميين الآخرين خشية من أن يؤول الأمر إلى ضرب من القول بقدم المادة أو قدم العالم ، فتقدّم الماهية على الوجود يشبه أن يكون مستمدّا من مذهب أرسطو في تقسيم الممكن إلى مادة قديمة وصورةَ حادثة ، ولذلك جاء ردّ فعل الأشعري سدّا لهذا الباب فيما ذهب إليه من قول بالتلازم بين الوجود والماهية في الممكنات إلى جانب تلازمهما في الواجب [11] وممّن ناصر هذه الوجهة فيما بعد أبو الوليد بن راشد (ت 595 هـ) الذي نفى نفيا مطلقا أن تكون ثنائيةٌ أو انفصالٌ بين الوجود والماهية في الواقع الخارجي ، وإن كانت ثمة ثنائية فإنها ثنائية في اعتبار الذهن فحسب [12] مخالفا بذلك رأي الفارابي وابن سينا اللذين يبدو أنهما كانا متأثرين بالأفلاطونية القائلة بالمثل

(10) انظر تفصيلا لقضية شيئية المعدوم عند المعتزلة وتأويلا لها في : أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 298 وما بعدها .

(11) انظر : الايجبي - المواقف : 190/1 والزركان - الرازي : 166 .

(12) راجع : محمود قاسم - نظرية المعرفة عند ابن رشد : 106 .

كحقائق للأشياء سابقة لوجودها العيني الذي هو مجرّد ظلّ لها ، بينما مال ابن رشد إلى أرسطو الذي وحّد بين الماهية والوجود في الواقع [13] .

د ـ الوجود والماهية في الإنسان : ماهية الإنسان هي مجموعة الصّفات التي تجعل منه كائنا متميزا على سائر الموجودات الأخرى والمجموعة فيما يسمّى بالإنسانية ، وتلك المجموعة هي التي ترسم في الذّهن صورةً مجرّدة للإنسان من عوارض التشخّص الزمانية والمكانية ، فيمكن القول إنّ تلك الصّورة المجرّدة للإنسان هي ماهيته . أمّا وجود الإنسان فهو تحقّقه أفرادا في واقع العالم المحسوس مع مايلازم ذلك من عوارض التشخّص المختلفة جسمية وزمانية ومكانية .

ولم تطرح ـ فيما نعلم ـ قضية الوجود والماهية في مستوى الإنسان في الفكر الإسلامي بما هو زائد على طرح القضية في مستوى الموجودات على وجه العموم ، إلا أن تكون تلك البحوثُ المتعلّقة بالنفس الإنسانية من حيث ما تطرّقت إليه من طرح لمسألة قدم النفس وبقائها وعلاقتها بالبدن ، فهي تمسّ أحياناً قضية الوجود والماهية باعتبار ما للنّفس من اقتراب في المفهوم من الماهية ، وما للبدن من ظهور تعلّق بالوجود الخارجي [14] .

(13) انظر : يوسف كرم ـ العقل والوجود : 165 .

(14) انظر في النفس والجسم والعلاقة بينهما : محمود قاسم ـ في النفس والعقل وعرفان عبد الحميد ـ الفلسفة الإسلامية .

ولعلّ أهمّ محور في قضية الوجود والماهية على مستوى الإنسان هو محور الأسبقية الزمنيّة بينهما فيما إذا كان وجود الإنسان سابقا على ماهيته ، أو هي سابقة عليه في الزمان . وقد بُحثت هذه القضية في مستوى الموجودات عامّة وانتهى فيها أغلبُ الإسلاميين إلى أنّ الماهية سابقة على الوجود في الممكنات ؛ لأنّ هذه المُمْكنات أضفي عليها الوجودُ من خارجها ، حيث كانت ماهيتها متقرّرة لدى مُضفي الوجود عليها . إلا أنّ بعضا من الإسلاميين لعلّ من أبرزهم صدر الدّين الشيرازي (ت 1050 هـ) ذهبوا إلى القول بأسبقية الوجود على الماهية ، إذ ماهية الشيء ليست إلا منتزعة من وجوده الخارجي . لكن هؤلاء عنوا بالماهية المتأخّرة عن الوجود الماهية المتحقّقة في الخارج، وإلا فإنّ الماهية المُتعَقّلَة أو المُتصوَّرة في العقل يصحّ أن تكون متقدمة على الوجود [15] ، وهو ما يقرّب الشقّة بين الوجهتين .

وفي الفلسفات الدّينية عموما يتقرّر الأمر في الوجود والماهية بالنّسبة للإنسان على أن ماهية الإنسان سابقة على وجوده ؛ إذ الإنسان خلقه اللّه وكلّفه بأوامر ونواه مراعى فيها خصائص خلقته وتكوينه ، وذلك معناه أنّ ماهية هذا الإنسان الذي سيكون مكلّفا كانت حاضرة في العلم الإلهي قبل أن تخرج إلى حيّز الوجود الخارجي ، وتلك هي أسبقية الماهية على الوجود . وأمّا الفلسفات القائمة على الإلحاد فإنّها تفسّر الإنسان على أنّ وجوده أسبق من

(15) انظر في هذه المسألة : هادي العلوي - نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي - 41 وما بعدها .

ماهيته ؛ إذ أنْ هذه الماهية لم يكن قبل الوجود عقلٌ يحويها ، أو علم تقوم فيه . ولعلّ الفلسفة التي أولت عناية فائقة لهذه القضية هي الفلسفة الوجودية التي ادّعت التمحّض لدراسة الإنسان وتحريره ، واتّخذت منطلقا لذلك القول بأسبقية وجود الإنسان على ما هيته .

إنّ الإنسان في الفلسفة الوجودية كما قرّره أشهر أعلامها سارتر يوجد أوّلا ثم يعرف فيما بعد ، أي تتحدّد ماهيتُه بعد وجوده . وإذا كان الإنسان يوجد أوّلا ، فهذا معناه أنّه ليس هناك ماهية مشتركة أو معنى كلّي بصفة مسبقة ينضوي تحتها ويشترك فيها أفراد الإنسانية التي توجد تباعا . بل إنّ هذه الماهية المشتركة لا توجد حتى بعد وجود أفراد الإنسان ، فهؤلاء الأفراد يعتبر كلُّ واحد منهم طرازا منفردًا يتكوّن بالتجاوز المستمرّ للَحظة الوجود الرّاهنة ليصنَعَ ذاته عبر ذلك التجاوز ، وينتهي إلى صنع ماهيته وتحديدها لتكون ماهية خاصة به دون غيره .

إنّ نفي الماهية كمعنى مشترك سابق للوجود بل ولاحق له أيضا قرّرته الوجودية لتنفي من ورائه مبرّر القانون المشترك الذي يحدّد للإنسان مسارا معيناً في حياته ؛ لأن القانون إنما يبنى على أساس الماهية المشتركة وهي مبرّر وجوده ، وذلك ما ينتهي إلى القول بالحرّية المطلقة في تصرّف الإنسان ، فإذا كان الإنسان يكوّن ماهيته المنفردة عبر التجاوز المستمرّ للحظة الواقع فإنّ في ذلك المبرّر المنطقي لأن يمارس الحرية في تصرفاته ، إذ لا تربطه بالآخرين رابطة تحدّ له من

حريّته ، وهكذا يبدو أنّ الوجودية وظّفت القول بأسبقية الوجود على الماهية توظيفا أخلاقيا بعد ما بنته على خلفية إلحادية ، فكانت ثمرتها الإباحية والغثيان والقلق وكلّها مظاهر للإحباط في الحياة الإنسانية (16).

2 ـ الوجود والماهيـة في القـرآن الكريم : إذا كانت قضية ماهية الإنسان ووجوده لم تبحث في الفكر العقدي الإسلامي على النحو الذي تبحث به اليوم في الفلسفة ، فإنه يمكن بالرجوع إلى نصوص القرآن والحديث وبعض بيانات علماء العقيدة تبيّن صورة عقدية لهذه القضية ، لعلّ أهمّ عناصرها تتمثّل في المسائل التالية :

أ ـ العلاقـة الزمنيـة بين الوجـود والماهيـة : تقوم العقيدة الإسلامية على ثنائية وجودية : إله خالق ، وعالم مخلوق من قبله ، وليست العلاقة بين الخالق والمخلوق مبتدئة في الزمان عند اللّحظة التي يتمّ فيها الخلق ، بل هي سابقة عل ذلك ، وممتدّة في الماضي الأزلي ، متمثّلة في قيام الموجودات العالمية جميعاً في العلم الإلهي قبل وجودها أعيانا .

إنّ كثيرا من الآيات التي تتحدّث عن الخلق الإلهي يقترن فيها الخلق بالعلم ، مثل قوله تعالى : ﴿ **يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ** ﴾

(16) راجع في هذه المسألة ، يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 457 والعقل والوجود : 173 ، ومحمد غلاب ـ الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة : 50 .

[الروم / 54) وقـولـه : ﴿ **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ [الأنعـام / 101] وقـولـه : ﴿ **فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ [البقرة/ 29] وقـولـه : ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [الملك/ 14] وهذا الاقـتـران بين خلق اللّه وعلمـه يشـيـر إلى أنّ المخلوقات الإلهية قائمة في علم اللّه قبل خَلْقِها بقرينة أنّ هذه الآيات ورد فيها العلم الإلهي في محلّ التّعليل الخفي لشمول الخلق لكلّ شيء ، فـهـو تعالى خلق كلّ شيء لأنّه عليم بكلّ شيء ، إذ العلم المسبّق بالأشياء شرط من شروط القدرة على خلقهـا . ثم إنّ خلق الأشياء على نمط من التناسق والنظام الكاملين بحيث يكون لكلّ منها دور محدّد ووظيفة معيّنة تنتهي كلّها عند مسيرة الكون الموزونة كما صوّره قوله تعالى : ﴿ **مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ** ﴾ [الملك / 3]، وقـولـه : ﴿ **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً** ﴾ [الفرقان / 2] . إنّ الخلق على هذا النّمط فيه الدلالة على أنّ كلّ الموجودات من الأشياء قبل كونها في الواقع كانت قائمة في العلم الإلهي (17) . وهذا المعنى أكّدته آيات أخرى بصفة مباشرة ودون ارتباط بذكر الخلق مثل قوله تعالى : ﴿ **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ﴾ [الأنعام / 73] فالعالَم قبل كونه مَشْهوداً للعيان كان قائماً في العلم الإلهي ، وهو ما

(17) جعل المتكلّمون من النظام والإتقان دليلا على العلم الإلهي . انظر : الايجبي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 352/2 واللّقاني ، شرح جوهرة التوحيد ومعه : محمد محيي الدين عبد الحميد ، النظام الفريد : 94 وما بعدها .

أكّده قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [فاطر/ 38].

وإذا كانت الأشياء قائمة في العلم الإلهي قبل كونها في عالم الأعيان فذلك يعني أنّها قبل أن يطرأ عليها الوجود الخارجي كانت ماهياتها الصّورية ثابتة في علم الله، والخلق الإلهي إنما هو تنفيذ لما هو قائم في علمه ليصبح قائما في الخارج أي موجوداً، فيكون الوجود بهذا المعنى فرعا للماهية وفيضا منها بالقدرة الإلهية، وهو ما قرّره المتكلمون الإسلاميون من أنّ الممكنات جميعا مشمولة بقيامها في العلم الإلهي [18]، وهو أيضا ما قصده المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بشيئية المعدوم كما مرّ بيانه.

والإنسان من بين سائر الكائنات خصّه الله تعالى بمزيد توضيح في أسبقية ماهيته على وجوده، وهو ما يتبيّن في المشاهد التي عرضها القرآن الكريم متعلّقة بخلق آدم عليه السلام، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 30] فهذا الإعلام الإلهي للملائكة بخلق

(18) انظر في متعلقات العلم الإلهي آراء مختلفة في: الإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه: 354/2 وما بعدها. والقدسي وابن قطلبغا ـ المسامرة بشرح المسايرة، وشرح المسايرة مع تعاليق محمد محيي الدين عبد الحميد: 59 وما بعدها، والرازي ـ معالم أصول الدين: 175.

الكائن الجديد ـ الإنسان ـ يدلّ على ما قدّر الله تعالى من ماهية لهذا الكائن قبل خلقه. وعلى أساس هذه الماهية المقدّرة مسبّقاً قدّرت أيضاً المهمّة التي سيوكل إلى الإنسان أداؤها وهي مهمّة الخلافة، والمهمّات والوظائف إنّما تقدّر على أساس خصائص الماهية بالنسبة لمن ستوكل إليه، وقد ختم هذا المشهد بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهو تأكيد لما في علم الله من قيام لخصائص المخلوق الجديد، وهي ماهيته التي سيكلّف على أساسها بالخلافة[19].

وإذا كانت هذه الآية وغيرها ممّا هو في موضوعها تثبت حضور الماهية الإنسانية في العلم الإلهي قبل خلق الإنسان في شكلها الصّوري، على معنى أنّ الحاصل في علم الله هو الماهية الصورية للإنسان فإنّ آية قرآنية أخرى تفيد أنّ الماهية الواقعية للإنسان متقدّمة هي أيضا في الزّمان على الوجود العيني للأفراد وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف/ 172]، فقد قيل في تفسير هذه الآية إنّه روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه سمع الرّسول عليه السلام يقول لمن سأله في معناها: « إن الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنّة وبعمل أهل الجنّة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء

(19) راجع: ابن عاشور ـ تفسير التحرير والتنوير: 406/1.

للنّار وبعمل أهل النار يعملون »[20] . إنّ ظاهر الآية والحديث يفيد أن أفراد الإنسان سُبق وجودهم العيني بمواصفاتهم المعهودة لدينا بوجود آخر أُخذَ فيه عليهم عهد الإيمان ، وأنّ هذا الوجود السابق على الوجود المعهود لمّا كان خاليا من مواصفات هذا الوجود فإنّ هناك مجالا لتأويل هذا الوجود الأوّل بأنّه وجود للماهية الحقيقية للإنسان مبرّأة من عوارض التشخّص الجسمي ، وهو ما أجاز الإمام الرازي إمكانه باعتبار أنّ الإنسان على الحقيقة إنما « هو النّفس الناطقة وأنه جوهر غير متحيّز »[21] وذلك في ردّه على الذين أنكروا أن يكون مفهوم الآية محمولا على ذلك المعنى ، وذهبوا إلى أنّ معناها منصرف إلى ما أودعه اللّه في أفراد الإنسان من عقل قادر على إدراك الوجود الإلهي ، وذلك هو العهد الذي أخذه اللّه على ذرية آدم[22] .

ولعلّ هذه الآية هي التي جعلت بعض العلماء يذهبون إلى القول بأنّ اللّه تعالى خلق أرواح العباد كلّها جملة قبل خلق الأجساد ، وعهد الإيمان إنما كان عليها[23] معضّدين ماذهبوا إليه بقوله تعالى : **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾** [الأعراف / 11]

(20) رواه مالك في الموطأ ، باب النهي عن القول بالقدر .

(21) الرازي ـ التفسير الكبير : 55/8 .

(22) هذا ما ذهب إليه أغلب المفسرين بالرأي ، والتزمه المعتزلة . راجع وجهات النظر المختلفة في ذلك في : الرازي ـ التفسير : 49/8 ، والطبرسي ـ مجمع البيان : 497/4 وابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 166/9 .

(23) ذهب إلى ذلك على الخصوص ابن حزم ـ الفصل : 76/5 وانظر تفصيلا وافيا لمختلف الآراء في تفسير آية العهد ، ابن القيم ـ الروح : 252 وما بعدها ، ومحمد رشيد رضا ـ تفسير المنار : 9/ 386 .

وبقوله صلّى اللّه عليه وسلّم : «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» [24] . والقول بأسبقية الرّوح في الوجود على الجسم كما يستفاد من تأويل الآية والحديث يستلزم القول بأسبقية ماهية الإنسان على وجوده ليس في العلم الإلهي فحسب بل في الواقع الخارجي أيضا ، على معنى أنّ المقصود بوجود الإنسان وجودُه مكتملا روحا وجسماً ، ووجوده الروحي السّابق على ذلك يتحقّق به أسبقيةُ جزء من ماهيته بل الجزء الأهمّ فيها على وجود الإنسان المكتمل .

وربما كانت هذه الآية آية العهد منطلقا لنظرية في فهم الخلق الإلهي للموجودات قال بها إبراهيم النظام (ت 231 هـ) المعتزلي ، وناصره فيها تلميذه أبو عثمان الجاحظ (ت 255 هـ) فيما يمكن أن يعتبر أيضا رأياً في علاقة الوجود بالماهية ، وهي النظرية المعروفة بنظرية الكُمُون ، وفحواها أنّ اللّه تعالى خلق الأشياء جميعا دفعة واحدة إلا أنّه أكمن بعضها في بعض ، ووجودها بعد ذلك تباعا في الزّمن إنما هو ظهور من مكامنها وليس خلقا ابتدائيا لها ، وقد حكى الشهرستاني (ت 548 هـ) هذه النظرية منسوبة إلى النّظام فقال : «من مذهبه أنّ اللّه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ، ولم يتقدّم خلق آدم عليه السّلام خلق أولاده ، غير أنّ اللّه تعالى أكمن بعضها في بعض ،

(24) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء ، باب الأرواح جنود مجنّدة .

فالتقدّم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها ». [25] وهذا الخلق الإلهي للأشياء دفعة واحدة يقرب ممّا حملت عليه الآية الآنفة الذكر من خلق للبشرية دفعة واحدة لأخذ العهد منهم بإشهادهم على أنفسهم إقرارا بوحدانية اللّه تعالى، فيصير القول بكمون الأشياء كلّها يشبه أن يكون مقصودا به ثبوت ماهياتها بنوع من الوجود، وخروجها من مكامنها إنما هو وجودها العيني المشخّص، فيكون هذا قولا بأسبقية الماهية أسبقية زمنية على الوجود العيني للأفراد .

يتبيّن مما سبق أن القرآن الكريم يثبت الأسبقية الزمنية لماهية الإنسان على وجوده العيني وذلك على درجتين : أمّا الأولى، فبقيامها في العلم الإلهي ، وأمّا الثانية فبوجودها في الواقع على هيئة روحية ، وهذه الأسبقية اقتضتها المهمّة التي ستناط بعهدة الإنسان في وجوده العيني ، وهي مهمّة الخلافة القائمة على الأمانة ، فبقدر هذه المهمّة قُدّرت الماهية في العلم الإلهي ، وعلى أساسها يكون التكليف لبني الإنسان عامّة .

---

(25) الشهرستاني ـ الملل والنحل : 56/1 ، وقد عرّض الشهرستاني بهذه الفكرة بإرجاعها إلى الفلاسفة الطبيعيين ، والحقّ أنّها ما دامت متأسسة على الخلق والرعاية الإلهيين فليس فيها من معارضة للعقيدة الإسلامية . انظر: في هذه النظرية : النّظّام ـ الانتصار والرد : 5، 52 والجاحظ ـ الحيوان : 92,81,20,18/5.

ب ـ حقيقة الماهية الإنسانية وعنصر التوحيد فيها :

إنّ ماهية الشيء كما مرّ ذكره هي الخصائص الذاتية التي تجعل ذلك الشيء هو هو وليس غيره ، انصرافا في ذلك إلى المعنى الكلّي المتعقّل المجرّد عن عوارض التشخّص . وماهية الإنسان هي جماع مفهوم الإنسانية المميز له عن غيره من خواص مادية جسمية وخواص روحية كالعقل والفكر والتّميز [26] وهي الأساس في تحديد ماهية الإنسان لأنها الأعمق في تمييزه عن غيره .

إلا أننا إذا تأمّلنا البيانات القرآنية المتعلّقة بالإنسان نتبيّن أنّ الماهية الإنسانية تتقوّم بعنصر آخر لا نجد له نظيرا في المذاهب والفلسفات ، وذلك العنصر هو شهادة الرّبوبية ، أي قيام الاعتراف بالألوهية والوحدانية كعنصر أساسي في تكوين الإنسان .

فاللّه تعالى أخبرنا في آية العهد أنّه أشهد الخلق على أنفسهم قبل خلقهم في حياتهم هذه بأنّه ربّهم فَشَهدُوا بذلك ، وهو دالّ على أيّ وجه فُسّرت الآية على أنّ الشهادة بوحدانية اللّه مركوزة في أصل الخلقة الإنسانية ، وذلك ما يدعمه قوله تعالى : **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾** [الروم/30] فالدّين الذي قوامه التوحيد هو فطرة اللّه التي خلق النّاس عليها في

---

(26) انظر : الراغب الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين : 87 حيث كتب فصلا عن ماهية الإنسان .

أصل تكوينهم سواء على ما ذهب إليه بعض المفسّرين من أنّ «فطرة الله هي التوحيد ، فإنّ الله فطر النّاس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم وسألهم ألست بربكم فقالوا بلى » (27) أو ما ذهب إليه بعض آخر من «أنّها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدّة ومهيئة لأن يميّز بها مصنوعات الله ، ويستدلّ بها على ربّه ، ويعرف شرائعه» (28) . فكون الإنسان مخلوقا على التوحيد أو على ما يؤدّي به إلى التوحيد على وجه الطّبع هو عنصر أساسي من عناصر الماهية الإنسانية .

وفي الحديث الشريف ما يؤيّد هذا المعنى فقد روي عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم قوله : «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ هل تُحسُّون فيها من جَدْعاء» (29) فالفطرة في الحديث تنصرف إلى التوحيد وليست هي البراءة من كلّ معتقد كما توهّمه البعض . بقرينة أنّ التوحيد (أي الإسلام) لم يذكر ضمن ما يطرأ من عوامل التغيير تنصيرا وتهويدا وتمجيسا ، فهو إذا الأصل الطبيعي الذي يطرأ عليه التحريف (30) ، وهو ما يؤكّده حديث آخر هو قول الرّسول صلّى الله

---

(27) الرازي ـ التفسير الكبير : 13/ 120 - 21 (ط 1 دار الفكر ، بيروت 1990).

(28) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 90/21 وهو رأي ابن عطية . وانظر مختلف الآراء في معنى الفطرة في أحمد حسن فرحات ـ فطرة الله التي فطر الناس عليها : 7 ومابعدها.

(29) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي . . . .

(30) انظر هذا المعنى في : أحمد حسن فرحات ـ فطرة الله . . . : 31 وما بعدها .

عليه وسلّم فيما يرويه عن ربّه « إنّي خلقتُ عبادي حُنَفَاءَ كلَّهم [أي موحّدين غير مشركين] وأنّهم أتتهم الشياطينُ فأجَالَتهم عن دينهم وحرّمت عليهم ما أحَلَلْتُ لهم ، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أُنْزِلْ به سُلطانا » (31)

إنّ شهادة الإنسان بوحدانية الله تعالى في أصل خلقته التي فطر عليها تصبح إذن في العقيدة الإسلامية عنصرا أساسياً من عناصر الماهية ، بل لعلّها تكون أهمّ عنصرا من تلك العناصر ، فحقيقة الماهية الإنسانية تتقوّم إذن بمعرفة الله والإذعان لوحدانيته كمكوّن من مكوّناتها ، مثلما تتقوّم بالعقل والفكر والتمييز وسائر عناصرها التي بها كان الإنسان إنسانا ولم يكن شيئاً آخر من سائر الموجودات . ولمّا كان هذا الإنسان إنّما أعدّت ماهيته بحسب مهمّة خاصّة يقوم بها في وجوده مثل سائر الموجودات ، وهي الخلافة في الأرض ، ولمّا كانت هذه المهمّة تقوم على الإيمان بوحدانية الله ، ولا تنجز بغير ذلك ، يصبح إذن معرفة الله والشهادة بوحدانيته المكوّن الأوّل والأهمّ من مكونات حقيقة الماهية الإنسانية ، ثم تترتّب بعدها سائر المكوّنات الأخرى لتشكّل جميعا حقيقة الإنسانية .

ج ـ التحقيق الواقعي لماهية الإنسان : ماهيات سائر الموجودات من غير الإنسان تتحقّق في الواقع عند وجودها بصفة قسرية لا دخل لتلك الموجودات فيها ، فالحصان لا يملك إلا أن يكون

---

(31) أخرجه مسلم في كتاب الجنّة والنّار .

حصانا متّحققة عناصر حصانيته في الواقع بمجرّد وجوده ، دون أن تكون له إرادة في إظهار عناصر تلك الحصانية أو إخفائها . ولكن بالنّسبة للإنسان فإنّ الأمر يختلف عن ذلك ؛ إذ هو لئن كانت بعض عناصر هويته تتحقّق في الواقع بمجرّد وجوده ودون إرادته مثل قوامه الجسمي وبعض خصائصه الروحية ، فإنّ بعض العناصر الأخرى تكون فيه عند وجوده في حالة كمون ، ولا تتحقّق في الواقع إلا بجهد إرادي اختياري يكتمل به وجود الماهية على حقيقتها ، فيكون إذن ما يتحقّق من كمال الماهية في الواقع حتما لسائر الموجودات معهوداً تحقيقُه بالنسبة للإنسان اختيارا . فشهادة التوحيد التي هي عنصر أساسي في ماهيته لئن أُشربها النوع الإنساني فطرةً فإنّ تحقيقها بالنسبة إلى كلّ فرد من النّاس منوط بالإرادة والاختيار ، فهل يمكن القول إذا إنّ الإنسان قد تتخلّف ماهيته في بعض حالات تحقّق وجوده؟ وهل يمكن القول : إنّ للإنسان دورا في تحقيق ماهيته ؟

إنّ الإنسان الفرد يتحقّق وجوده في الواقع ويكون وجوده مقترنا بماهيته ولكن على مستوى القوّة لا الفعل ، وقد تخرج تلك الماهية من القوّة إلى الفعل ، وقد تبقى متحققة في مستوى القوّة متخلّفة في مستوى الفعل . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في مواضع متعدّدة منها قوله تعالى في أولئك الذين لم يُخرجوا شهادة التوحيد من القوّة إلى الفعل تقصيراً في البحث والاعتبار بدلائل المخلوقات : ﴿ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [الفرقان/ 44] وقوله تعالى :

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾ [الأنفال / 22] فهذه إشارة إلى أنّ هؤلاء لّما لم تصل بهم عقولهم إلى التحقّق الفعلي بالتوحيد تقصيرا منهم فإنّهم لم تتحقّق فيهم ماهية الإنسانية كاملة ، فكانوا أقرب إلى الحيوانية منهم إلى الإنسانية .

ولعلّ هذا المعنى يمكن استنتاجه من قوله تعالى : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)﴾ [التين 4-6] . فالتقويم الذي خلق الله عليه الإنسان هو التقويم الذي انطوت فيه ماهيته على شهادة التوحيد، ثم إنّ الذين لم يتحقّقوا بتلك الشهادة في حياتهم الفردية أُرجعوا إلى أسفل سافلين من وضع الحيوانية في الدنيا وحالة العقاب في الآخرة . وأمّا أولئك الذين آمنوا وعملوا الصّالحات فإنّهم حقّقوا ماهيتهم فبقُوا على أحسن تقويم (32).

وقد بيّن الرّاغب نكتة تفيد هذا المعنى في تفسير قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤)﴾ [الرحمن / 1 - 4]، فقد ذكر تعالى تعليم القرآن قبل خلق الإنسان لأنّه : «لّما لم يُعدَّ الإنسان إنسانا ما لم يتخصّص بالقرآن ابتدأ بالقرآن ثم قال: خلق الإنسان تنبيها على أنّه بتعليم القرآن جعله إنسانا على الحقيقة . . . وعلى أنّ الإنسان ما لم يكن عارفا برسوم العبادة

(32) انظر : الطبرسي ـ مجمع البيان : 511/10 .

ومتخصّصا بها لا يكون إنساناً» (33) فتعليم القرآن إنما هو تحقيق الماهية المتضمّنة لعبودية الله ، وإيراد الخلق بعده إنما هو إشارة إلى أنّ الوجود الحقيقي للإنسان إنما هو الوجود الذي تتحقّق فيه هذه الماهية بالفعل ، وكأنّما قبل تحقّقها فيه بالفعل لا تكون ماهيته مكتملة ، فلا يسمّى بالتالي إنسانا على الحقيقة .

يتبيّن إذا أنّ الإنسان قد تنفصل ماهيته في اكتمالها عن وجوده بتحقّق الوجود وتخلّف الماهية المكتملة بالتوحيد عن الوجود بالفعل ، وهي الحالة التي يختصّ بها من بين سائر الكائنات الأخرى إذ « لا يمكن تصوّر الانفصال بين كلّ موجود وماهيته غير الإنسان . . . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن الفصل بينه وبين ماهيته ، أي بين الإنسان والإنسانية ، وما أكثر الناس الذين لم يصلوا إلى الإنسانية ولا زالوا في المرحلة الحيوانية كبعض الأشخاص البدويين المتوحشين» (34).

وقد حقق الراغب الأصبهاني هذا المعنى في كلام جامع إذ يقول : «لما كان الإنسان إنما يصير إنساناً بالعقل ، ولو توهّمنا العقل مرتفعا عنه لخرج عن كونه إنسانا ، ولم يكن إذا تخطّينا الشح الماثل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثّلة ، والعقل لن يكمل بل لا يكون عقلا إلا بعد اهتدائه بالشرع كما تقدّم ، ولذلك نفى الله العقل عن الكفّار لمّا

(33) الراغب الأصبهاني تفصيل النشأتين : 150-151 .

(34) مرتضى مطهّري ـ الإنسان في النظرة الإسلامية : 41 .

تعرّوا عن الهداية بالشّرع في غير موضع من كتابه ، والاهتداء بالشرع هو عبادة الله تعالى ، فالإنسان إذا في الحقيقة هو الذي يعبد الله . . . فكلّ ما أوجد لفعل ، فمتى لم يوجد منه ذلك الفعل كان في حكم المعدوم ؛ ولذلك كثيرا ما يسلب عن الشيء اسمُه إذا وُجد فعله ناقصا» (35) .

وإذا كان تحقّق الماهية بالفعل بعد تحقّقها بالقوّة يقع حتما في سائر الموجودات ، فإنّه بالنسبة للإنسان منوط بجهده الإرادي ، ولذلك يمكن القول : إنّ الإنسان يصنع ماهيته على معنى أنّه يخرجها من طور القوّة إلى طور الفعل ، فلما كان النوع الإنساني مُشْرَبا حقيقة التوحيد في أصل الفطرة ، ومزودا بقوّة الإدراك والإرادة الحرّه في أصل الخلقة ، ولمّا كان الله تعالى قد هيّأ له الآيات المرشدة في نفسه وفي آفاق الكون فإنّه دعاه إلى أن يوجّه الإرادة والعقل إلى التحقّق الفعلي بشهادة التوحيد الكامنة فيه ليجعلها حالة واقعة له يصدّق بها قلبا ، ويتّبعها سلوكا ، وذلك بمقاومة ما عسى أن يطرأ على تلك الشهادة المركوزة من غواشي العادات والأهواء والتضاليل ، وبالاستعانة بتدبّر آيات الكون والنّفس .

إنّ هذا الجهد الإرادي الذي يبذله الإنسان والذي هو مناط التكليف هو الكفيل بأن يصنع به الإنسان ماهيته مكتملة ، على معنى الإخراج من القوّة إلى الفعل لا على معنى الإبداع ، وبقدر ما يكون

(35) الراغب الأصبهاني : تفصيلُ النشأتين : 149 .

ذلك الجهد موفقا في تعاطي الأسباب ، والاعتبار بالمنهج الإلهي في النّظر بقدر ما تتحقّق الماهية الإنسانية بظهورها من القوّة إلى الفعل ، «فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق ، فمن قام بالعبادة حقّ القيام فقد استكمل الإنسانية ، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية » (36) .

وقد نبّه اللّه تعالى إلى أنّ مصير الإنسان إلى التحقّق الفعلي بالتوحيد رهين جهده وليس بكاف فيه نفس الفطرية في شهادة التوحيد كما يعترض به البعض ، وذلك في قوله : **﴿ولكنّ أكثَرَ النّاس لا يَعْلَمُونَ﴾** تعقيباً على قوله : **﴿فأقِمْ وَجْهَكَ للدّين حَنِيفًا فِطرةَ اللّهِ التي فطَرَ النَّاس عليها لا تَبْدِيلَ لخَلْقِ اللّه﴾** فهذا الاستدراك إنما هو لبيان أنّ السّبب في كون الكثير من النّاس بقوا على الضّلال فلم تتحقّق لديهم ماهية الإنسانية مكتملة هو أنّهم لم يمارسوا عملية العلم وما تستلزمه من التأمّل والتدبّر لتجلية الفطرة وتحقيق الماهية (37) .

وإذا كان الوجوديون تقوم فلسفتهم على أن وجود الإنسان سابق على ماهيته ، وأنّه هو الذي يصنع هذه الماهية ليكون ما يريد أن يكون ، فإنّ الموقف القرآني يختلف عنهم في أنّ الإنسان ليس خلوا من ماهية مسبقة بإطلاق ، بل ماهيته متقرّرة في العلم الإلهي أوّلا ، وفي نوعه بالقوّة ثانيا ، وجهده الإرادي إنما هو جهد لتحقيق ماهية

(36) نفس المصدر : 151 .

(37) انظر : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 94/21 .

متقرّرة بالقوّة في واقع الفعل ، وذلك عبر حركة يحكمها اعتبار داخلي متمثّل في وجود الماهية بالقوّة نازعة إلى الفعل ، واعتبار خارجي متمثّل في آيات وشواهد التدبّر والنّظر لتحقيق ذلك ، وبذلك يكون مصير الإنسان على غاية من الوضوح ، وهو تحقيق ماهية تقوم على معرفة اللّه وعبادته وإن كان الطريق إليه يستلزم الجهد الإرادي غير المحدود . وأما في الوجودية فإنّ الإنسان هو الذي يصنع ماهيته اختراعا على غير اعتبار لمعنى مسبّق أو فطرة داخلية أو مصير محدّد ، ومن ثمّة يؤول ذلك الجهد لصنع الماهية إلى شعور بالعبثية والقلق وغموض المصير المفضية جميعا إلى الإحباط (38) .

3 ـ حكمة الوجود :

كثيرا ما ينشأ في نفوس المؤمنين سؤال مُلحّ هو : لمَ خلقَ اللّه الخلق عموما ، والإنسان على وجه الخصوص؟ وقد ارتقى هذا السؤال من درجة الخاطرة الذاتية التي تراود المؤمن إلى درجة تساؤل عقدي فلسفي أصبح موضوعا للبحث في الفكر العقدي الإسلامي ، تعقد له الفصول الخاصة في كتب العقيدة ، أو يبحث في أثناء قضايا أخرى يمتّ إليها بصلة (39) .

(38) انظر : مرتضى مطهري ـ الإنسان في النظرة الإسلامية للعالم : 40 - 41 .

(39) انظر هذه القضية في : الماتريدي ـ كتاب التوحيد : 96 وما بعدها ، والقاضي عبد الجبار ـ المغني : 11/ 58، 91، 100 ، وابن رشد ـ فصل المقال : 241، والرازي ـ المحصّل : 205 والتفسير : 11/ 156، 14/ 232 ، والإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 401/2 والغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 168 . وانظر أيضاً : عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 31 .

ولم يكن بين المسلمين خلاف في أنّ اللّه تعالى مطلق الملك والتصرّف في العالم وما فيه : خلقا وإبقاء وإفناء ، كما لم يكن بينهم خلاف في أنّ ما يفعله اللّه تعالى وما يخلقه من أشياء يجري على وجه الحكمة ، وتنتفي في حقّه العبثية والأخلال كما يفيده قوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾ [الملك / 3] الذي يثبت الدّقة والنظام كشاهد على الحكمة في الخلق ، إلا أنهم اختلفوا في تقرير ما إذا كان يمكن القول إنّ أفعال اللّه تعالى وما يصدر عنه من خلق تتعيّن حكمته في علل وأسباب يمكن للإنسان التماسها والوقوف عليها ، أو أنّها بريئة من كلّ ماعسى أن يكون سببا أو علّة ، إطلاقاً للحكمة عن كلّ تعيين علّي ، فكان في الأمر موقفان : نوردهما فيما يلي، ثمّ نعقّب عليهما بما نراه موقفا قرآنيا :

أ ـ الحكمة بين الإطلاق والتعيين : (*)

يذهب الأشاعرة إلى نفي العلّة في خلق اللّه دفعا لكلّ ما عسى أن يؤدّي إلى ما يفهم منه إيجابٌ على اللّه تعالى في شيء من أفعاله ، فقد «قالوا : لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية» (40) وبالتالي فإنّ خلق الأشياء جميعا بما فيها الإنسان هو من

(40) الجرجاني ـ شرح المواقف : 401/2

(*) ليس من المسلمين من ينفي الحكمة الإلهية في خلق اللّه، بل جميعهم يؤمنون بذلك. ولكنهم اختلفوا في تعيين الحكمة في كل خلق بعينه ، فمنهم من أطلق وانصرف عن التعيين ، ومنهم من قال بالعلل المعينة ، وجعل يبحث عنها في كل شيء .

محض المشيئة التي تقترن بحكمة إلهية مطلقة دون أغراض وعلل معيّنة ، واعتمدوا في رأيهم هذا على أنّ اللّه تعالى لو كان يفعل ويخلق لعلّة وغرض لكان ذلك مؤدّيا إلى أنّه في ذاته مستكمل بتحصيل ذلك الغرض ؛ لأن المستكمل بغيره (أي بحصول العلّة والغرض) ناقص بذاته ، وهو محالٌ في حقّه تعالى ، إذ هو الكامل كمالا مطلقا ، فيقضي ذلك أن تكون أفعاله بريئة من كلّ تعليل (42).

وقد ذهب الفلاسفة الإسلاميون إلى ما يوافق هذا الرأي ، إذ رأوا أنّ صدور الخلق عن اللّه تعالى لا لغرض أعلى في حقّ اللّه تعالى من صدوره لغرض لما فيه من احتمال النقص (43) غير أن من بين الفلاسفة فإنّ رشد يميل إلى التعليل في الخلق الإلهي كما يظهر من قوله : «إذا كان كلّ موجود يظهر من أمره أنّه لم يُخلق عبثا ، وأنّه إنما خُلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك . .... ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات» (44).

ولكنّ أغلب الاسلاميين ذهبوا إلى القول بالتعليل في أفعال اللّه

(42) كان الرازي من أكثر الأشاعرة تأصيلا لهذه الفكرة وتدليلا عليها . انظر أدلته المفصّلة على نفي العلة في أفعال اللّه في : التفسير : 232/14,156/11 والمحصّل : 205 وانظر أيضاً : الايجبي والجرجاني : المواقف وشرحه : 401/2 .

(43) راجع ، عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 31 . وانظر : الجرجاني ـ شرح المواقف : 401/2 ، وابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات : 124/3 .

(44) ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 241 .

تعالى وفي خلقه على اختلاف في شرح حقيقة العلّة وفي تحديد أعيانها .

فالفقهاء وخاصة المتأخّرون منهم استقرّوا على أنّ أفعال الله وأحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد ، وأنّ تلك العلل ليست عللا موجبة على الله أفعالَه وأحكامه ، ولكنّها علامات معرّفة للأحكام خاصّة . وعلى هذا المعنى قام علم أصول الفقه فيما يتعلّق منه خاصة بمباحث العلّة في الأحكام ، ولعل هذا الرأي أيضا هو الذي كان مولّدا ومنمّيا لمبحث أصولي كاد يصبح علما مستقلا بذاته هو مبحث مقاصد الشريعة ، ذلك المبحث الذي يقوم على تبيين مقاصد الشارع في أحكامه من حيث وضعها ابتداء ، ومن حيث تكليف العباد بمقتضاها[45] ، وليست تلك المقاصد إلا علل الأحكام ، وهذا ما يفسّر استفتاح الإمام الشاطبي (ت 790 هـ) وهو أعظم من أصّل لمقاصد الشريعة للجزء الخاص بالمقاصد في كتابه الموافقات بإثبات العلل في أحكام الله وأفعاله لأنها مرتكز هذا الفنّ إذ يقول : «زعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معلّله بعلّة البتّة ، كما أنّ أفعاله كذلك

(45) كانت المسائل المتعلّقة بمقاصد الشريعة مبثوثة في كتب أصول الفقه في مبحث العلّة على الأخصّ . وقد أبرزها وطورّها العز بن عبد السّلام (ت 660 هـ) في كتابه : القواعد، والقرافي (ت 648 هـ) في كتابه : الفروق. ثم خصّص لها قسما خاصا الإمام الشاطبي في كتابه: الموافقات . ثم أفردها بمؤلف خاص الإمام ابن عاشور هو كتابه : مقاصد الشريعة ، وقد دعا إلى أن تصبح علما مستقلا . ولعلاّل الفاسي كتاب في نفس الموضوع وبنفس العنوان .

. . . والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وُضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره . . . وأمّا التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنّة فأكثر من أن تحصى » [46]

وإلى القول بالتّعليل مال الماتريدية كما انتهى إليه أصوليوهم وفقهاؤهم [47] ، وكما يفهم من كلام أبي منصور الماتريدي في تعقيبه على الآراء المختلفة في هذه القضية في الفصل الذي عقده في كتاب التوحيد بعنوان «اختلاف النّاس في جواب سؤال السّائل : لمَ خلق الله الخلق » إذ يقول : «لأن الله خلق خلقا يدلّ على وحدانيته وحكمته ، فلم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك ، فيصير خلقه عبثا، ولما في رفع الكلفة زوال الخلقة ، إذ حصلت للفناء ، وكلّ بان شيئا للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم » [48] ، فهذا وجه الحكمة في الخلق معيّنة في علل يدرك العقل أعيانها الظاهرة في المخلوقات جميعا .

وقد كان ابن تيمية من القائلين بثبوت الحكمة في الخلق الإلهي المنتقدين لمن نفى ذلك من الجهمية الغلاة في الجبر الذين «أنكروا حكمة الله ورحمته وقالوا : لم يخلق الحكمة ، ولم يأمر بحكمة ، وليس في القرآن «لام كي» لا في خلقه ولا في أمره » [49] ، فقد ردّ

(46) الشاطبي ـ الموافقات : 3/2 .

(47) انظر على سبيل المثال : ابن الهمام ـ المسايرة ، وشرحها للقدسي : 215 .

(48) الماتريدي ـ كتاب التوحيد : 100 .

(49) ابن تيمية ـ الفتاوى : 100/17 .

على هؤلاء بقوله : «إنه سبحانه إنّما خلق المخلوقات لحكمته ، وهذا معنى قوله (بالحقّ) (50) .... وللّه سبحانه في كلّ ما يخلقه حكمة يحبّها ويرضاها ، وهو سبحانه أحسن كلّ شيء خلقه ، وأتقن كلّ ما صنع ، فما وقع من الشرّ الموجود في المخلوقات فقد وجد لأجل تلك الحكمة المطلوبة المحبوبة المرضية » (51) .

على أنّ أكثر من انتصر للتّعليل في خلق اللّه من الإسلاميين هم المعتزلة ، فقد أولَوا هذه القضية عناية بالغة ، وبحثوها بشيء من التفصيل ؛ وذلك لأنّها شديدة الصّلة بجملة من أصولهم مثل رأيهم في الحسن والقبح ، وقولهم بالصّلاح والأصلح (52) . ومجمل رأيهم في هذه القضية أنّ اللّه تعالى خلق الخلق لعلّة ؛ لأنّ نفي العلّة في

---

(50) في مثل قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام / 73] .

(51) ابن تيمية ـ الفتاوى : 99/17. وانظر أيضا من الفتاوى : .296/16.88,128/6 .
ولابن القيم كتاب قيّم ينتصر فيه للتعليل هو : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . راجع ص : 190 وما بعدها .

(52) من مذهب المعتزلة أنّ الأفعال جميعها تنطوي على قيم ذاتية من الحسن والقبح ، وتلك القيم هي علل الأمر بها والنهي عنها ، واللّه تعالى يكشف للإنسان بالوحي عن تلك القيم ويبني عليها الإيجاب بالفعل أو الترك . إلا أن العقل قادر أيضا على الكشف عن تلك القيم في بعض الأفعال لا كلّها وفي حالة عدم ورود الشرع فإنّه يكون أيضا الموجب بالفعل والترك . ومن مذهبهم أيضا أنّ اللّه تعالى من مظاهر لطفه ورحمته أنه لا يفعل إلا ما هو صالح بل ما هو أصلح ما يمكن . انظر في هاتين المسألتين : القاضي عبد الجبار ـ المغني : 86/11 وعبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 434,400 .

أفعاله تعالى يؤول إلى اتّصاف هذه الأفعال بالعبث ، إذ ما ليس له غاية من الأفعال يؤول إلى العبث لا محالة (53) .

وقد بيّن المعتزلة مقصودهم من العلّة في أفعال اللّه ، وخرّجوها على معناها اللّغوي لا الاصطلاحي الذي يستعمله المتكلّمون ، والذي يتضمّن معنى السّبب الموجب ، وهو ما أوضحه القاضي عبد الجبّار في قوله : «إنّ اللّه سبحانه ابتدأ الخلقَ لعلّة ، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق ، فيبطل على هذا الوجه قول من قال : إنّه تعالى خلق لا لعلّة لما فيه من إيهام أنّه خلقهم عبثا لا لوجه تقتضيه الحكمة» (54) ، فالمقصود بالعلّة في أفعال اللّه إذن هي الحكمة التي لولاها لكانت الأفعال عبثا . ولمّا كان من مقتضيات الكمال الإلهي انتفاء العبث في حقّة لزم أن تكون أفعاله معلّلة .

أمّا أعيان العلّة ووجوه الحكمة في المخلوقات الإلهية فقد تنوّعت تحديداتها بتنوّع المثبتين للعلّة القائلين بالحكمة . ولعلّ أهمّ ما قيل في ذلك أمران :

أوّلهما أن علّة خلق المخلوقات هي إظهار الجود والقدرة الإلهيين فيما هو مناط لهما من أنواع الموجودات ، فلمّا كان اللّه تعالى « جوادا كريما لزم الوصف بإفاضته الجود ، فلا بدّ من خلق يكون بخلقه واهبا مُفضيا جوده عليه ، وهو قادر ، وقدرة لا تحقّق الفعل البتّة ضائعة ،

---

(53) انظر : الايجبي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 402/2 .

(54) القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 92/11 .

فلذلك خلق» (55). وقريب من هذا المعنى ما ذكره صاحب المنار في قوله: «اعلم أنّ الحكمة العليا لخلق جميع المخلوقات هي أن يتجلّى بها الربّ الخالق لها بما هو متّصف به من صفات الكمال ليعرف ويعبد ويشكر ويحمد ويحكم ويجزي فيعدل ويغفر ويعفو ويرحم، فهي مظاهر أسمائه وصفاته ومجلى سننه وآياته وترجمان حمده وشكره»(56). فهذا الوجه في التعليل يجعل الخلقَ من مظاهر الكمال الإلهي، فعلّته هي تحقّق هذا الكمال.

والثاني أن علّة الخلق هي النفع والانتفاع، فما في العالم، إمّا عاقل أو غير عاقل، فغير العاقل حكمة خلقه أن ينتفع به العاقل: عبرةً وعظة ونعمة وغذاء وقواما وتصرّفا، والعاقل حكمة خلقه أن ينتفع بغير العاقل على تلك الوجوه بتوسّط الامتحان والبلو للظفر بالنّعيم (57). وقد أوضح هذا المعنى القاضي عبد الجبار في قوله: «فصل في بيان وجه حسن ابتداء اللّه تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك. اعلم أنّ ذلك إنما يحسُنُ منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه. والآخر لينفع به. والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه [أي جمعا بين النفع والانتفاع]»(58). وهذا الرأي غير بعيد في حقيقته من الرأي الأوّل؛ ذلك لأنّ الإنعام الإلهي مظهر من مظاهر الكرم والجود، وهو مظهر من مظاهر الكمال، فكأن علّة الخلق إذن ترجع إلى تحقّق الكمال الإلهي.

---

(55) الماتريدي ـ كتاب التوحيد: 98، وهذا أحد الآراء التي عرضها الماتريدي في هذه المسألة.

(56) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار: 240/8.

(57) انظر هذه الآراء في: الماتريدي ـ كتاب التوحيد: 98 - 99.

(58) القاضي عبد الجبّار ـ المغني: 11/100 - 101.

وإذا عدنا بالمقارنة إلى الآراء السّالفة الذكر في تعليل أفعال اللّه وتعيين الحكمة فيها تبيّن لنا أن هذه الآراء على اختلاف ظواهرها تلتقي عند غاية واحدة هي إثبات الكمال الإلهي: فنفي التعليل إنما هو بغاية إثبات المشيئة الإلهية المطلقة التي ينتفي معها كلّ ما عسى أن يؤدّي إلى إيجاب. وإثبات التّعليل إنما هو لإثبات الحكمة التي هي مظهر من مظاهر الكمال.

ب ـ الموقف القرآني في حكمة الوجود:

إنّنا إذا عدنا إلى القرآن الكريم لنستجلي موقفه في تعليل الخلق الإلهي وبيان حكمته وجدنا كثيرا من آياته تبرز الحكمة الإلهية في خلق الأشياء بما يفهم منه معنى التعليل والغائية على درجات متفاوتة في الظهور والخفاء، وفي الكلية والجزئية.

فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى في بيان الحكمة في أفعاله: **﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾** [النساء: 165] وفيه أنّ إرسال اللّه الرّسل للنّاس معلّل بإرشادهم إلى الحقّ حتى لا يكون لهم حجّة عليه، وتلك هي الحكمة من هذا الفعل الإلهي كما تؤكدّه خاتمة الآية في قوله تعالى «حكيماً». وقريبٌ منه قوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾** [الأنبياء/107] فالحكمة من إرساله عليه الصلاة والسلام هي الرحمة بالعاملين، وبهذا يثبت إذن مبدأ التّعليل في أفعاله تعالى.

وجاء في القرآن قوله تعالى في بيان الحكمة من خلقه عامّة **﴿وَهُوَ**

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود/ 7] ، وهذا بيان لكون الغاية من خلق السماوات والأرض ووجه الحكمة منه هو ابتلاء الإنسان وامتحانه بطريق التكليف . وقريب منه قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات / 56] فالغاية من خلق الإنسان والحكمة فيه أن يحقّق عبادة اللّه فينال بذلك الثواب العظيم .

وجاءت آيات كثيرة تبيّن العلل ووجوه الحكمة في أحكامه تعالى التي جعلها فيصلا في حياة الناس ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [البقرة/ 179] فهو تعليل لحكم القصاص بما يثمر من حفظ الحياة الإنسانية . ومن ذلك قوله تعالى في جماع الحكمة في أحكامه : ﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة/ 6] فأحكام اللّه غايتها تطهير الإنسان والإنعام عليه بما يستتب له من أمن نفسي واجتماعي (59) .

فهذه والآيات وغيرها تبيّن أنّ للّه تعالى في أفعاله وخلقه وأحكامه حِكَما وغايات تعلّقت مشيئته بأن يبيّنها لعباده بحسب ما يقدرون على استيعابه حتى يكون لهم ذلك تربية عقلية ينشأون بموجبها على تفسير علّي للكون مطابقة لما خلق اللّه عليه هذا الكون

(59) انظر : الشاطبي ـ الموافقات : 3 ـ 4 حيث استشهد على الحكمة الإلهية بهذه الآيات .

من سُنَن ثابتة في خضوعه لناموس العلية كما بيّنه تعالى في أوّل سورة نزلت من القرآن إذ يقول : ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق/ 2] ، ويسعون على أساسها في عمارة الأرض وتحقيق الخلافة ؛ إذ الأرض لا تستجيب بالعطاء إلا حينما تعامل بالقانون العلّي الذي خلقها اللّه عليه . ولعلّ هذا المغزى العملي هو الذي كان مقصودا قرآنيا فيما جاء من بيان وجوه الحكمة في الخلق الإلهي . أمّا ما وراء هذا المعنى فإنّه يكفي الاعتقاد بأنّ اللّه تعالى لا تقيّد مشيئتَه المطلقة هذه العلل في أفعاله وخلقه بحيث تؤول إلى ما يُشبه أن يؤدّي إلى الإيجاب عليه ، فذلك ينافي كمال الألوهية أساسا .

وإذا كان المعتزلة قد ألحّوا في إثبات العليّة في الخلق الإلهي فإنّهم ما أرادوا إلا تنزيه اللّه عمّا قد يؤول إلى العبث بالخلّو من الأغراض ووجوه الحكمة ، وإن كانوا قد أساؤوا التّعبير أحيانا على مقصودهم بعبارات قد يُفهم منها الإيجاب على اللّه مما قد تعسّف خصومهم في إبرازه وتأكيده . وإذا كان أغلب الأشاعرة قد ألحّوا في نفي العلية عن الخلق الإلهي فإنهم ما أرادوا إلا إثبات الكمال الإلهي بإثبات مشيئته المطلقة ؛ وإن كانوا قد وقعوا أحياناً في شيء من التعسّف في تأويل ما فيه تعليل من الآيات القرآنية كما فعل الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾ حيث نفى بضروب من التأويل أن يكون في الآية شيء من التعليل (60) .

(60) انظر : الرازي ـ التفسير : 232/14 .

وإذا كان في الخلق الإلهي مظهر لجوده وكرمه ونعمه على مخلوقاته بما يؤول إلى أن يكون مظهراً لكماله المطلق فلا حرج في أن يعتقد المُسلم أنّ لله حكمة في ابتداء خلقه وعلّةً في إيجاد مخلوقاته هي أن يتجلّى الكمال الإلهي في هذه المخلوقات كما أورده صاحب المنار في قوله الآنف الذّكر ؛ بل إنّ في ذلك ما يدعم الاعتقاد بالألوهية على وجهها الحقّ ، وإننا لنظفر بآيات عدّة يرتبط فيها ذكر الخلق الإلهي بذكر عبادة الله والتعظيم له فيما يشير إلى أنّ من وجوه الحكمة الإلهية في الخلق أن يُعرف الكمالُ الإلهي في خلقه فيُعبد الله ويعظّم ولعلّ أول آية قرآنية في النزول تفيد هذا المعنى حيث يقول الله تعالى : ﴿ **اقْرأْ باسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ** ﴾ [العلق/ 1] فالخلقُ في الآية ورد مورد الدّاعي إلى تعظيم الله بإفراده بالوحدانية ، وإذن فإنّ من وجوه الحكمة فيه تحقّق هذا التعظيم . وقريب منه قوله : ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى (1) الَّذي خَلَقَ فَسَوَّى**﴾ [سبح/ 1] فلمّا كان الخلقُ حجّةً ليُعبد الله ويُعَظَّم فإنّ من مظاهر حكمته تحقق العبادة بسببه . وهو ما يفيده أيضا قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نعمتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**﴾ فاطر/ 3].

ولا يتضمّن هذا المعنى ما قد يؤول إلى معنى الحاجة في حقّ الله تعالى إذ يخلق الخلق لحاجة أن يَظهر كماله فيُعْبَد ويعظّم ؛ وذلك لأنّ النَفع الحاصل في العبادة هو لصالح العابد لا المعبود ، وهو شاهد إضافي على كرم الله ورحمته وفضله ، فهو يخلق الخلق لإظهار

كماله فيكون سببا في عبادته وتعظيمه ، ويكون هذا سببا في مزيد من النّعم لعباده في الدّنيا والآخرة ، وهو غاية الكرم والفضل .

4 ـ حكمة الوجود الإنساني :

الإنسان جزء من الكون ، فحكمة الله من خلقه مندرجة مبدئيا في حكمة الله من خلق الكون ؛ إلا أن التميز الذي خُصّ به الإنسان في خلقه تترتّب عليه وجوه زائدة من الحكمة تنضاف إلى تلك الوجوه المتعلّقة بخلق الكون عموما .

لقد خصّ الإنسان في خلقه بالعقل والإرادة في وسطية جامعة بين مادّة خالية من الوعي والإرادة وبين روحية ملائكية بريئة من المادّة متمحّضة في إرادتها للخير . وهذا المعنى الجامع في الإنسان بين مادية وروحية جمعا كان من ثمرته الوعي والرّويّة والإرادة المهيّئة للاختيار بين السّموّ إلى أفق الملائكة ، وبين الهبوط إلى درك المادّة ، هذا المعنى هو الذي سيكون مناطا للحكمة الإلهية من خلق الإنسان ، فما هي هذه الحكمة كما جاءت في القرآن الكريم . وفي تأويل الإسلاميين ؟ وما هو أثرها التربوي في النفس ؟

أ ـ وجوه الحكمة : الناظر في القرآن الكريم لا يعدم ظفرا بوجوه من الحكمة في خلق الإنسان . فمنذ البداية كان الإعلان الإلهي بخلق هذا الكائن الجديد مصرّحا بوجه من وجوه الحكمة من خلقه ، وهو الخلافة في الأرض ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿**وَإِذْ قَالَ**

رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة/ 30] ، فالتّصريح بالخلافة مقترنة بالخلق فيه قرينة على أنّها وجه من وجوه الحكمة من خلق الإنسان . وممّا يندرج في الخلافة من وجوه الحكمة عمارة الأرض كما جاء في قوله تعالى : ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود/ 61] فقد اقترن في هذه الآية استعمار الأرض بإنشاء الإنسان مما يقوم قرينة على أن عمارة الأرض غاية من غايات خلق الإنسان .

على أن الحكمة الجامعة من خلق الإنسان ، والتي يندرج فيها سائر وجوه الحكمة هي عبادة الله كما جاء في قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/ 56] . ففي الآية تصريح بالغاية العليا من خلق الإنسان كما تفيده صيغة الحصر ، وهو حصر وإن لم يكن حصرا حقيقياً ، بل هو إضافي يتّسع لوجوه أخرى من علل الخلق قد نعلم بعضها ولا نعلم بعضها الآخر [61] إلا أنّ تخصيص علّة العبادة بالذكر يدلّ على أنّها العلّة الكبرى في خلق الإنسان ، وهو أمر متحقّق سواء حمل المعنى على أنّ العلّة هي العبادة نفسها كما ذهب إليه الزمخشري ، إذ يقول في تفسير الآية : «أي وما خلقت الجنّ والإنس إلا لأجل العبادة ، ، ولم أرد من جميعهم إلا إياها» [62] ، أو حمل على أن العلّة هي دعوة الله الإنسانِ إلى العبادة

(61) انظر : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 27/ 26 - 27 .

(62) الزمخشري ـ الكشاف : 21/4 .

كما ذهب إليه ابن المنير في تعليقه على الزمخشري ، إذ يقول : « . . . فحاصله : وما خلقتُ الجنّ والإنس إلا لأدعوهم إلى عبادتي ، وهذا ما لا يعدل عنه أهل السّنة فإنه وافق معتقدهم» [63] أو حمل على أنّ العلّة هي إرادة اللّه أن يعبده الإنسان ، كما ذهب إليه ابن عاشور في قوله : «اللام في «ليعبدون» لام العلّة أي ما خلقتهم لعلّة إلا علّة عبادتهم إيّاي ، والتّقدير : لإرادتي أن يعبدون» [64] فكلّ هذه المحامل تلتقي عند كون تحقّق العبادة هو غاية الوجود الإنساني [65] .

إنّ عبادة اللّه تعني الخضوع للّه والإنابة إليه بإظهار عظمته وكرمه وفضله والتسبيح بحمده اعترافا في كلّ ذلك بكماله المطلق . وإذا

(63) ابن المنير ـ الإنصاف (هامش الكشاف) 21/4 .

(64) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 25/27 .

(65) هذه الاختلافات في تفسير التعليل الوارد في الآية راجعة إلى الاختلاف في المنطلق العقدي ، فالزمخشري المعتزلي كان مثبتا للتعليل في الخلق بعلل راجعة إلى المخلوقات على رأي المعتزلة كما أنه كان مؤكّدا لكون إرادة اللّه كانت متعلّقة بالعبادة فهي منفية على ما سواها من العصيان ، وهو رأي المعتزلة في كون المعاصي لا تقع بإرادة الله . أمّا ابن المنير وابن عاشور وكلاهما أشعري ، فهما يجعلان العلّة إرادة العبادة أو الدّعوة إليها وكلاهما فيه نفي لأن تكون العلّة خارجية ، وهو قريب من نفي العلّة أصلا ، فإذا ما قلت : سبب فعلي لهذا الأمر أنني أريده فكأنما نفيت السبب في الحقيقة لما أنّهما يجعلان إرادة اللّه بعيدة عن أن تنحصر في العبادة ، لتصير شاملة كما هو ضدّ لها من العصيان تمشياً مع رأي الأشارعة في أن اللّه مُريد لما يعصى به كما لما يُطاع به .

كانت هذه المعاني متحقّقة في مطلق العبادة الصّادرة عن كافة المخلوقات الإلهية كما في قوله تعالى : ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء / 44] فإنّها في صدورها عن الكائن العاقل الحرفي إرادته من المعاني ما هو أكمل في تجلّي الكمال الإلهي : عظمة وكرما وفضلا ؛ إذ أنّ الكمال لمّا يشهد به العاقل المختار يكون أكثر تجلّياً منه لمّا يشهد به المسيّر المجبور من سائر المخلوقات الأخرى ، بل إنّ خلق هذه المخلوقات من السّموات والأرض شاهدةً بالكمال لم يكن إلا لأجل أن يشهد به الإنسانُ العاقل فيبلغ الكمال بذلك ذروة التجلّي كما يفيدُه قولُه تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود /7] فالبَلْو إنما هو اختبار الإنسان فيما يكون عليه من الشّهادة عملاً صالحاً بالكمال الإلهي ، ولمّا كان هذا البلوُ هو العلّة في خلق السّموات والأرض شاهدةً بالكمال فإنّ موضوعَه ، وهو شهادة الإنسان بالكمال يكون هو العلّة الأصلية في ذلك(66) .

وقد حاول المتصوّفه الإسلاميون أن يشرحوا العبادة أي الحكمة من خلق الإنسان باعتبارها تجلّياً للكمال الإلهي شرحا خالطته عناصر

(66) كما إذا قال الأستاذ لطلاّبه : قد وفرت لكم الوسائل والظروف اللازمة للدّراسة لأختبر تحصيلكم العلمي هل يكون جيدا أم سيئاً . فالاختبار إنما هو علّة لتوفير الوسائل والظروف تبعاً لكون العلّة الأصلية لهذا التوفير هي تحصيل العلم ، فيصبح التحصيل في الحقيقة هو علّة التوفير ، والاختبار علّة بالتبعية .

كثيرة من تراث الشرق القديم القائم على التّهويم الرّوحي والمعرفة الذّوقية ممّا أوقعهم في تأويل متعسّفة للآيات والأحاديث في هذا المجال ، فقد بنوا آراءهم في هذا الشرح على حديث مزعوم ، وهو الحديث القدسي الذي جاء فيه : «كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرّفتهم بي فعرفوني» (67) . فغاية الخلق في هذا الحديث المزعوم هي أن يُعرف اللّه ، حيث انتاب اللّه شوق لأن يعرف فخلق الخلق فبهم عرف ، وهو ما ذكره ابن عربي في قوله : «وكان أصل ذلك [أي الخلق] حكم الحبّ ، والحبّ له الحركة في المحبّ ، والنَّفَس حركة شوقية لمن تعشّق به وتعلّق ، له في ذلك التنفّس لذّة ، وقد قال تعالى : «كنت كنزا مخفيا لم أعرف ، فأحببت أن أعرف ، فبهذا الحبّ وقع التنفّس فظهر النَّفَس فكان العَماءُ [أي المظهر الأول للمخلوقات]» (68) .

وليست سائرا المخلوقات بكافية لأن يُعرف اللّه ، فكان خلق الإنسان لاستكمال هذه المعرفة ، وتكون هذه المعرفة أكثر كمالا بالإنسان الكامل المتمثّل في الأنبياء والأولياء والصالحين ، وتبلغ قمّتها في الكمال بالحقيقة المحمدية ، وهي الذروة العليا في الإنسان الكامل وفي شرح هذا المعنى يقول القاشاني : كما أن إنسان العين هو

(67) قال العجلوني في كشف الخفاء : «قال ابن تيمية : ليس من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلي والسيوطي وغيرهم» كشف الخفاء 132/2 .

(68) عن ، نصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل : 76 .

مابه تبصر العين ، كذلك الإنسان هو المجلى الذي يبصر به الحقّ نفسه ـ إذ هو مرآته ـ وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذي ينكشف به سرّ الحقّ إليه ، وهو علّة الخلق والغاية القصوى من الوجود ؛ لأنّه بوجوده تحقّقت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف اللّه حقّ معرفته ، ويظهر كمالاته ، ولولا الإنسان ما تحقّقت هذه الإرادة ، ولما عرف الحقّ [69] .

وربّما تكون أصل الفكرة في هذه التأويل الصوّفية غير بعيدة من الحقيقة القرآنية إذا ما اقتصرنا من هذه التفاصيل والتفاريع على أنّ اللّه تعالى خلق الإنسان بغاية أن تظهر كمالاته بعبادته إيّاه ، فتكون العبادة بدورها علّة لظهور الكمال الإلهي ، ويكون الناتج أن الحكمة من خلق الإنسان هي تجلّي الكمال الإلهي بطريق العبادة ، وهو المعنى الذي لم يستبعده أبو علي القاري في تعليقه على حديث الكنز الآنف الذكر حينما قال : لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون** ﴾ أي ليعرفوني كما فسرّه ابن عباس رضي الله عنهما [70] . لكنّ ما حفّ بهذه الفكرة الأصلية في شروح المتصوّفة ممّا يُفهم منه حاجة الله تعالى إلى أن يعرف ، وممّا يُوحي بالاتّصال الحلولي بين اللّه والإنسان إذ الإنسان هو المَجْلَى الذي يبصر به الحقّ نفسه ، وهو العقل الذي يدرك به كمال صفاته ، إن هذه الشروح التي حفّت بأصل الفكرة هي شروح غريبة عن الرّوح القرآني

(69) عن عادل العوا ـ الإنسان ذلك المعلوم : 25 .

(70) عن العجلوني ـ كشف الخفاء : 132/2 .

الذي ينزّه اللّه تعالى عن الحاجة وعن الاتصال الحلولي ، وينهى عن البحث في كيفية الخلق ، ويجعل الحكمة من الخلق راجعة في غايتها إلى حاجة المخلوق لا إلى حاجة الخالق كما مرّ بيانه [71] .

وإذا كان المتصوّفة حاولوا شرح الحكمة الإلهية من خلق الإنسان بتجلّي الكمال الإلهي في أصل العبادة ، فإنّ المعتزلة وهم روّاد القائلين بالتّعليل حاولوا أن يشرحوا تلك الحكمة في ثمرة العبادة وهي التفضّل على الإنسان بالثواب والنعيم .

إنّ العبادة في حقّ الله هي بالنّسبة للإنسان أمر تكليفي ، فاللّه تعالى خلق الإنسان عاقلا حرّ الإرادة وكلّفه بناء على ذلك بعبادته فماهي الحكمة من خلق هذا الإنسان المكلّف بالعبادة؟ أجاب المعتزلة على هذا السّؤال بجواب لا يعد ومعنى تجلّي الكمال الإلهي ، من حيث الفضل والكرم والإنعام ، فاللّه تعالى من محض كرمه وفضله خلق الإنسان المكلّف بالعبادة ليُعرِّضَه للنّعيم العظيم إمّا على سبيل الاستحقاق جزاء للطاعة ، أو تعويضا عن الألم الذي فيه مصلحة ، وإمّا على سبيل التفضّل فيما سوى ذلك [72] . فهذا الإنعام الإلهي على الإنسان هو الحكمة من خلقه ، وهو التجلّي لكماله كرما

(71) انظر آراء المتصوّفة في هذه المسألة في : ابن عربي ـ الإنسان الكامل (جمع وتأليف : محمود الغراب) : 7 وما بعدها . وعادل العوا ـ الإنسان ذلك المعلوم : 104 ومابعدها . و نصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل : 76 ، 88 وما بعدها .

(72) انظر ذلك في : القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 81/11 وما بعدها . وعبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 17 وما بعدها .

وفضلا (73) . وقد لخص القاضي عبد الجبّار هذه المعاني في قوله : « اعلم أنّ وجه الحكمة في خلق المكلّف أنّه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل ، وليعرّضه للثواب ، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بدّ من أن يخلقَه لينفعَه بالأعواض فيكون نافعا من الوجوه الثلاثة» (74) .

إلا أنّ هذا التّفسير الاعتزالي للحكمة من خلق الإنسان بأنها تعريضه للنّفع كمظهر للكمال الإلهي بتحقّق كرم الله وفضله مما هو مندرج ضمن عدله يواجه عند التأمّل فيه اعتراضات قوية استشعرها القاضي عبد الجبّار نفسه وحاول أن يردّها لإثبات التفْسير الذي ذهب إليه . ولعلّ من أهمّ ما يمكن أن يوجّه من نقد إلى هذا التّفسير الأمرين التّاليين .

الأوّل : إذا كان التعريضُ للنّعيم هو الحكمة من خلق الإنسان المكلّف، فكيف يمكن أن تتخلّف هذه الحكمة في الحالات التي لا

(73) وهو ماأدرجه المعتزلة في العدل الإلهي باعتباره مجلّى للكمال فبوّؤوه المرتبة الثانية في أصولهم الخمسة : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ولذلك فإنّ مبحث الحكمة من الخلق اندرج عندهم في مبحث الحسن والقبح ، وهو بدوره مندرج في العدل الإلهي كمظهر من مظاهره انظر : القاضي عبد الجبّار ـ شرح الأصول الخمسة : (مباحث العدل) 299 وما بعدها .

(74) القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 11/ 134، وانظر في نفس المصدر : 58، 81، 91، 100، 127، وانظر شرح الأصول الخمسة : 83.77 حيث يقول : «إنّ أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحي خلقُه إياه حيا لينفعه بذلك» .

يحقّق فيها المكلّف العبودية باختياره العصيان أو الكفر الذي يعرّضه للعقاب؟ ثم أليس أظهر في الكرم الإلهي أن يتفضّل الله على عباده بالنّعيم الدائم دون واسطة التكليف؟ وقد حاول القاضي عبد الجبّار أن يحلّ هذا الإشكال بقوله : إنّ النّفع المتيقّن قد يترك لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه ، ولهذا فإنّ الإنسان نراه يعدل عن الرّاحة إلى المشقّة طلبا لراحة أكبر ومنافع أعظم وإن كانت غير متيقّنة الحصول ، فلذلك يكون العدول عن الإنعام الابتدائي إلى إنعام أعظم نتيجة التكليف غير مخالف للحكمة (75) . ولكن هذا الحلّ ضعيف لأنّ الله تعالى كما يقدر على الإنعام العظيم نتيجة العبادة ، فإنّه يقدر على ذلك على وجه التفضّل الابتدائي ، إلا أن يكون المقصود أنّ الإنعام المستحقّ بالعبادة أعظمُ من الإنعام المُتَفَضَّل به بدونها باعتبار الاستحقاق لا باعتبار الكمّ ، وحينئذ يؤول الأمر إلى نوع من التعالي عن التفضّل الإلهي ، وهو قبيح من الإنسان .

والثاني : أنّ المنفعة التي من أجلها خلق الإنسان ليست إلاّ اللّذة المادية والروحية ، واللّذة ليست إلاّ راحة من مؤلم ، فأيّة حكمة في أن يخلق الله الخلق ثم يُحوجهم إلاّ الالتذاذ بزوال ما هم فيه من ألم ، كخلقهم على الجوع والعطش والجهل ثم نفعهم بالمأكل والمشرب والعلم؟ وقد حاول القاضي حلّ هذا الإشكال بتحليل لحقيقة اللّذة

(75) انظر هذه الشبهة والرد عليها في : القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 147 - 48 وانظر شبها أخرى في هذا الباب والرد عليها من ص 139 إلى ص 159 .

والألم ، فبيّن أنّ اللّذة ليست راحة من مؤلم ، بل هي لذّة ابتدائية تابعة للشّهوة ، ولذلك يتكلّف النّاس تقوية الشهوة للحصول على اللّذّة دون أن يكونوا في حالة ألم . ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ اللّه تعالى خلق النّاس بنفع ابتدائي لا على سبيل إراحتهم من الآلام ، وبه يتحقّق الكمال [76] .

يتبيّن مما تقدّم أنّ كلاً من الصّوفية والمعتزلة حاولوا أن يرجعوا الحكمة من خلق الإنسان إلى تجلّي الكمال الإلهي : معبودية عند المتصوّفة ، وعدلاً عن طريق الإنعام عند المعتزلة . وإذا كان المتصوّفة قد خلطوا أصل الفكرة ببعض التهويمات ذات الأصل الإشراقي ، فإنّ المعتزلة سلكوا مسلك التقنين العقلي الصّارم الذي قد تتوالى فيه الشبه والرّدود إلى غير حدّ . وقد أثبت اللّه تعالى هذه الحكمة في القرآن الكريم ، وذكر أنّها العبادة فيما تؤول إليه من منفعة في حقّ الإنسان ، ومن تجلّي الكمال في حقّ اللّه ، وهذا هو منتهى ما ينبغي أن يصل إليه عقل الإنسان من البحث ؛ إذ لو تجاوزه ليسأل عن الحكمة من تجلّي الكمال الإلهي لوصل إلى سؤال : لماذا الوجود الإلهي؟ وهو ما لا طائل من ورائه [77] .

ب ـ أثرها التربوي : إنّ الحكمة من خلق الإنسان كما جاءت

---

(76) انظر الشبهة والرّدّ عليها في : القاضي عبد الجبّار ـ المغني : 80,117/11 .

(77) انظر في الحكمة من خلق الإنسان : الراغب الأصبهاني في : الذريعة إلى مكارم الشريعة : 90 وتفصيل النشأتين : 104 .

في البيان القرآني لا ينبغي أن تُفهم بحال من الأحوال على أنّها راجعة إلى معنى الغرضية المعبّرة على النّقص ، وهو المعنى الذي جعل بعض الإسلاميين يمنعون الحكمة بالمعنى العلّي في خلق الإنسان ، فاللّه تعالى غني عن العالمين في كلّ حال : هو غني عن أن يُعبد ، وهو غني عن أن يُسبح بحمده ، وأن يلحظ العباد كمالاته ، وهو متّصف بالكمال المطلق حتّى ولو لم يخلق الخلق جميعا . وإذا كان الأمر كذلك فلمَ هذا البيان القرآني للحكمة من خلق الإنسان ؟

إذا تأمّلنا الآيات القرآنية التي تتحدّث عن خلق الإنسان فإننا نجدها يرتبط فيها الخلق بالعبادة بصورة صريحة أو ضمنية ، ولنذكر في ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذرايات/ 56] ففيه اقتران مباشر بين الخلق والعبادة، وقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة/ 30] فالخلافة في الأرض إنما تتمّ بطريق العبادة إذ هي إنجاز أوامره ونواهيه في عمارة الأرض وترقية النّفس ، وقوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝٣﴾ [الرحمن/ 1 - 3] ففيه اقتران بين الخلق وبين تعليم القرآن أي تعليم العبادة وقوله : ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار/ 7] ففيه تأنيب على عصيان اللّه والتّنكّب عن عبادته وهو الكريم المنعم .

إن اقتران الخلق بالعبادة في هذه الآيات وغيرها من الآيات التي تتحدّث عن خلق الإنسان فيما يشبه الاطّراد ينطوي على دلالات

عميقة فيما يعود على الإنسان بالسموّ والثّراء في وجوده . فإذا كان الله تعالى غنيا عن عبادة الإنسان ، فإنّ هذا الإنسان وقد خُلق ليس بغني عن عبادة الله ، بل هذه العبادة هي غاية خلقه ومحور وجوده .

والقرآن الكريم لما يعلّم الإنسان هذه الحقيقة حقيقة العبادة مرتبطة بأصل الخلق فهو إنّما يرسّخ فيه أنّ وجوده ابتداء ليس وجودا عفوا من الغائيّة، بل هو وجود مغْنًى بغاية هي التي تمنحه قيمته بحيث يبلغ من الكمال بقدر ما يحقّق من تلك الغاية، ويقترب من العدم بقدر ما يقصر عنها ، وهو المعنى المستفاد من الاقتران بين الإعلان عن منشإ الشيء ، وبين التصريح بما أُعدّ له من غايات ، بحيث تصبح النشأة والغاية وحدة تنتقض بانتقاض أحد طرفيها ، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في قوله : «إنّ مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين شيء مّا تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن . . . ألا ترى أنّه تعالى لمّا أراد أن يكون قَبولُ العلم من خصائص الإنسان علّم آدم الأسماء عندما خلقه» (78) ، وهو ما ينطبق في قضية الحال على اقتران الخلق بالعبادة كغاية للوجود .

وحينما يستقرّ في ضمير الإنسان أن أصلَ وجوده مغنًّى بعبادة الله ، ويقع ذلك في نفسه موقع الاعتقاد فإنّه يبذل من الجهد في تحقيق الغاية ما يبذله من أجل تحقيق الوجود ذاته ، وحينئذ يكون مرتقياً بوجوده في القيمة عبر ما يحقّق من عبادة ، وإذ كانت عبادة الله

(78) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 400/1 .

ليست إلاّ الاقتراب من الكامل المطلق الكمال فإنّها ليست في الحقيقة إلا ارتقاءً بالوجود الإنساني إلى درجات الكمال المصوّرة في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق/6]، وحينئذ لا يكون مجال للإحباط النّاشيء عن الجهل بحكمة الوجود: قلقا ويأسا وخوفا وعبثا، وغيرها من الاحباطات الناقضة للوجود الإنساني . ولا نحسب القرآن الكريم مبيّنا للحكمة من خلق الإنسان إلا لترشيده على هذا النّحو ، وهو ما نحسب أنّه ينبغي أن يكون وجهةً لبحث الباحثين في علّة الخلق الإلهي عوضا عن التّيه في مغيّبات من كيفية تعلّق الإرادة الإلهية بالعلل والغايات ، فذلك ممّا لا قبَل للعقل به .

وهذا المعنى التربوي الذي يحصل في النفس بإدراك الحكمة من الوجود الإنساني ينعكس لا محالة على حياة المجتمع ، فهو المظهر الأكبر لهذا الوجود ، والمَجْلى الأعظم لتلك الحكمة . ومن أُشرب إيمانا بأنّ وجود الإنسان هو تفضّل إلهي يُلحق النّعيم والخير به ، فإنّه سيكون مدفوعاً بفعل ذلك الإيمان إلى أن يحترم حكمة الله باحترام كلّ فرد من أفراد الإنسان المتجسّدة فيه ، كما يكون مدفوعاً أيضاً إلى التعاون مع بني جنسه ليبلغ من الشكر لله على فضله بإضفاء نعمة الوجود عليه درجات ما هو بالغها في مسعاه الفردي مهما استجمع من القوّة والإخلاص . وشتّان بين من هذا شأنه وبين من وقر في نفسه أنّ وجوده عبث أو نقمة ، فهذا لا يملك إلا التعدّي على الآخرين عبثا منه أو نقمة ، كما يشعر أنّ وجوده عبث أو نقمة .

الفصل الثاني

المبدأ الزمني للإنسان

1 ـ ما قبل الإنسان :

الإنسان هو الكائن الذي جُمعت فيه قوى مادية وقوى عقلية ناطقة ، فكان ذلك الجمع أساس التكليف وحمل الأمانة . وقد أخبر القرآن الكريم أن هذا الجمع تحقّق في شخص آدم فكان الإنسانَ الأوّل كما صوّره تعالى في قوله : ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ [ص/ 71 ـ 72] .

ولم يكن الإنسان أوّل الخلقة وجودا ، بل كان مسبوقا بأنواع من الموجودات كثيرة ، منها ما هو مادي خال من العقل، ومنها ما هو عقلي خال من المادّة . ولكنّه يبدو أنه الكائن الأوّل وجوداً الذي اجتمعت فيه المادّة والعقل معاً .

أ ـ الوجود العقلي قبل الإنسان : يخبر القرآن الكريم بأنّ الإنسان تقدّمت وجودَه كائناتٌ ذاتُ طبيعة عقلية خالصة غير مخالطة للمادّة التي يتكوّن منها الإنسان ، ولذلك فإنّها غير خاضعة لقانون المادّة في التحيّز والتّحجّم بحيث تخضع للمشاهدة والقيس . وهذه الكائنات ترجع إلى نوعين اثنين : أولّهما الملائكة حيث أخبر الله

عنهم في قوله تعالى : ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ** ﴾ [ص71]، فوجودهم متقدّم على وجود هذا المخلوق الجديد .

وثانيهما : الجنّ الذين أخبر الله عنهم بقوله : ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٦) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ** ﴾ [الحجر26 - 27]، وفي الآية تصريح بأن خلق الجنّ كان قبل خلق الإنسان . وسواء كان الجن جنسا مستقلا في الوجود ، أو هو من نسل إبليس الذي كان من الملائكة ثمّ طرأ عليه ما يشبه المسخ لكبره وعناده (1) ، فإنّ الملائكة والجنّ كانا قبل وجود الإنسان يمثّلان الوجود العقلي الواعي ، ولذلك فإنّهما اللّذان كان لهما شأن من بين سائر الموجودات الأخرى كما يتبيّن من الأحداث التي حفّت بخلق الإنسان من إعلام إلهي بهذا المخلوق الجديد ، وطلب للسّجود له ، وما نشأ عن ذلك من مواقف الطاعة والعصيان ، وهو المصوّر في قوله تعالى : ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** ﴾ [ص 71 - 74] .

---

(1) الخلاف في ذلك دائر بين المفسّرين على أنّ الجنّ أصلهم مستقلّ عن الملائكة كما يفيده قوله تعالى : ﴿ **إلا إبليس كان من الجنّ ففسقَ عن أمرِ ربّه** ﴾ [الكهف/50] أو أنّ أصلهم إبلس وهو من الملائكة كما يفيده الاستثناء في قوله تعالى : ﴿ **فسَجدَ الملائكةُ كُلُّهم أجمَعُون إلا إبليس** ﴾ [ص/74] انظر مختلف الآراء قي ذلك في : الطبرسي - مجمع البيان : 1 /81 وابن عاشور - التحرير والتنوير : 423/1 ، والبهي الخولي آدم : 87 وما بعدها .

وقد بيّن القرآن الكريم أنّ هذا الوجود العقلي السّابق على الإنسان هو وجود دائر بين قطبين متناقضين : قطب الخير الذي عليه الملائكة كما صوّره قوله تعالى : ﴿ **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ﴾ [ص/71] ، وقوله : ﴿ **لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** ﴾ [التحريم/ 6] ، وقطب الشرّ الذي عليه إبليس وذريته من عصاة الجنّ كما صوّره قوله تعالى : ﴿ **إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ** ﴾ [الكهف/50] وقوله : ﴿ **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** ﴾ [ص 73 - 74] .

ب ـ الوجود المادّي قبل الإنسان : لقد تضمّنت قصّة خلق آدم في القرآن أنّ هذا الخلق كان مسبوقا بالعديد من الأشياء المادية المتميّزة الذّوات مما ينبئ بأنّ العالم كان معمورا بأصناف الموجودات ، وهو ما يفيده قوله تعالى : ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ [البقرة/31] ، فهذه الأسماء التي علّمها آدم إنما هي أسماء لموجودات كانت قائمة في البيئة الكونية كما يدلّ عليه العرض الذي عرضت به هذه الموجودات على الملائكة في مقام التّعجيز لبيان أفضلية آدم للخلافة ، وهو ما وضّحه الإمام ابن عاشور في ردّ توهّم من ذهب إلى أن الأسماء التي علّمها آدم هي أسماء ما يكون لا ما هو كائن، إذ يقول: «ولو كانت المزيّة والتفاضل في تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في اللّغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء ، وإنما

علّم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلّها ليكون إنباؤه للملائكة بها أبهر لهم في فضيلته » (2) .

ومن أغرب الآراء في هذا الشأن ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي من رأي يؤول إلى أنّ الإنسان المكلّف لم تتقدّمه جمادات في الخلق ، بل الموجودات المادية إمّا خلقت معه أو بعده ؛ وذلك لأنّ كلّ الوجود المادي كان خلقه لنفع المُكلَّف ، فوجودُه دون وجوده ضرب من العبث في حقّ اللّه تعالى لأنّه خلقُ شيء دون الانتفاع به وهو ما ينقض الحكمة الإلهية ، فهو باطل ، وقد عبّر على هذا المعنى بقوله : «إنّ الجماد إنّما ينتفع المُكلَّف به على أحد وجهين : إمّا بأن يَعتبِر به ، أو بأن ينتفع به في الدنيا ، وكلا الوجهين إنّما يصحّ في حال وجوده ، ولا معتبر فيه بتقدّمه ، فيجب ألا يحسن خلقُ الجماد قبل الحيّ» (3) .

وليس هذا الرأي مخالفا لحقيقة العلم فحسب (4) ، بل هو مخالف للعقل أيضا ؛ فالخلقُ الإلهي لئن كان بمطلق الإرادة ، إلاّ أنّه يتم عبر سنن ثابتة على نحو ما نراه في نشوء الأشياء واستحالتها ، فليس إذا من القبح في شيء أن يخلق اللّه الأشياء جمادا وحيوانا ونباتا حسب سنّة إلهية في التفاعل والنموّ إلى أن تبلغ الدّرجة التي تكون فيها نافعة

(2) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 1/ 411 .

(3) القاضي عبد الجبار ـ المغني : 11/ 70 - 71 ، وانظر : عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف : 18 .

(4) يقدّر العلم أنّ نشوء الكون حدث منذ خمسة مليارات سنة ، وأنّ نشوء الحياة لم يكن إلا منذ مليار سنة .

للإنسان فيخلق الإنسان ، فتكون أشياء كثيرة متقدّمة عليه ، ولكن في طور إعدادها لنفعه ، وهو ما أثبتته حقائق العلم في نشوء الأرض وابترادها شيئا فشيئا ، وتكوّن الغازات من حولها ، ونشوء الحياة عليها بالتدريج .

هذان نمطان من الوجود سبقا الوجود الإنساني : وجود عقلي غير مخلوط بمادة على النحو الإنساني ، ووجود مادي غير مخلوط بعقل ، فهل سبق الوجود الإنساني نمط ثالث على غرار الإنسان : مادي عقلي معاً .

جـ ـ هل من وجود إنساني قبل الوجود الآدمي؟ : تردّد عند بعض المفسّرين أنّ آدم قد سبقه خلق آخر من جنسه ممن اجتمع فيهم العقل والمادّة ، وأنّ هذا الجنْس قد أفسد في الأرض ، ولكنّ مصيره كان الهلاك ، وعمر الأرض من بعدهم الملائكة (5) . وقد حاول من تبنّى هذا الرأي أن يجد له سندا في قوله تعالى : **﴿وإذْ قال رَبُّك للمَلائكة إنّي جاعلٌ في الأرْض خليفةً قالوا أتجْعل فيها من يُفْسدُ فيها ويَسْفكُ الدِّماءَ ونَحْنُ نُسبّحُ بحَمْدك﴾** [البقرة/ 31] ، فالملائكة إنما قالت ما قالته في هذا المخلوق الجديد من أنه يسفك الدّماء ويفسد في الأرض قياسا على المخلوق الذي سبقه من جنسه ، والذي علمت منه

(5) انظر هذه الآراء في : محمد رشيد رضا ـ المنار : 1/257 ، وابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 1/399 ، وابن كثير ـ التفسير : 1/69 وما بعدها .

أنه سفك الدّماء وأفسد في الأرض (6) . وهو مـا يؤيّده على رأيهم قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائفَ في الأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ** ﴾ [يونس/ 14] فالخطاب لبني الإنسان الذين كانوا خلفاء في الأرض من بعد هذا الجنس العاقل الذي سبق آدم ثم انقرض .

وليس من البعيد أن تكون هذه الآراء قد تسرّبت من الثقافات القديمة اليونانية والفارسية والهندية ، فقد كانت تروج فيها فكرة أنّ الأرض قبل آدم كانت مسكونة بجنس آخر من نفس تركيبه ، وأنّه كان جنسا مفسداً ؛ ولذلك فإنّ كبير الآلهة (زفس) عند اليونان جلاّهم من الأرض لفسادهم ، أو أنّ اللّه قد أرسل إليهم جندا من الملائكة فدحروهم وشتّتوهم في الجزائر والبحار . ومن أساطير الهند أنّ سلالتهم أقدم من السّلالة الآدمية ، وأنّ آدم كان عبدا من عبيدهم ، ولكنّه طرأ عليه فساد فجلا أو أُجْلي هو وأولاده إلى الغرب (7) . وقد قال المعرّي في ذلك شعرا :

تقول الهند آدم كان قنّا لنا   فسـرى إليه مخبّبوه (8)

(6) انظر : ابن كثير ـ التفسير : 70/1 .

(7) راجع في هذه المسألة ، الطبرسي ـ مجمع البيان : 74/1 ، وابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 399/1 والبهي الخولي ـ آدم : 125 ، وعبد الوهاب النجار ـ قصص الأنبياء ـ 10 .

(8) اللزوميات : 605/2 .

وكأنّه هو نفسه كان لا يستبعد الفكرة حيث يقول في موطن آخر :

جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على إثر آدم (9)

ولكن هذه الآراء لا سند لها من القرآن والحديث ، ؛ بل إنّ القرآن الكريم يفيد أنّ آدم عليه السّلام هو أوّل من سكن الأرض ممن تحقّقت فيه خاصية الجمع بين العقل والمادة ، وهو ما يفهم من قوله تعالى : ﴿**وإذْ قالَ ربُّكَ للملائكَة إنّي خالقٌ بشَراً من طين فإذا سوّيتُه ونفختُ فيه من رُوحِي فقَعُوا له سَاجِدِين** ﴾ [ص / 71 - 72] ، فهو إخبار بخلق كائن جديد لم تكن له سابقةٌ من جنسه ، وإلا لما أُحتُفِل به هذا الاحتفال الذي أعلن فيه عن مهمّة جديدة ستكون مناط تكليفه(10) .

أمّا ما قيل من قياس الملائكة على جنس سابق على آدم في الحكم عليه بالفساد وسفك الدّماء فهو ضعيف ؛ لأن الملائكة يمكن أن تستنتج حكمها ذاك من ملاحظة طبيعة هذا المخلوق الجديد حيث إنّها اشتملتْ إلى جانب العنصر الروحي البريء من الفساد على عنصر مادي ترابي ، وهو المظنّة لأن يؤدّي إلى الفساد وسفك الدّماء ، وقد بيّن ذلك ابن عاشور في قوله : «مجرّد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إحاطتهم بما يشتمل

(9) اللزوميات : 488/2 .

(10) انظر ، البهي الخولي ـ آدم : 124 .

عليه من عجائب الصّفات على نحو ما سيظهر منه في الخارج ؛ لأن مداركهم غاية في السّمو لسلامتها من كدرات المادّة» (11) . أمّا قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ جعَلْنَاكُمْ خلائف في الأرْض من بَعْدهِمْ** ﴾ [يونس / 14] فإنّه خطاب لأمْة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ، فاللّه جعل هذه الأمّة خليفة لأقوام قبلها أهلكها بسبب فسادها وكفرها كما جاء في الآية السّابقة : ﴿ **وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا القُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا** ﴾ [يونس / 13] (12) .

وقد تردّدت فكرة عند الصّوفية تؤول إلى نوع من القول بتقدّم وجود إنساني على وجود آدم عليه السّلام ، وهي فكرة متّصلة بما عرف عندهم بمسألة الحقيقة المحمّديه . وخلاصة الفكرة أنّ محمّدا صلّى اللّه عليه وسلّم الذي هو جوهر الوجود وحقيقته كان متقدّماً في الخلق على سائر الموجودات ، وليست النبوّات المتتالية إلا تجلّيات للحقيقة المحمديّة ، وآخر تجلٍّ لها هو التجلّي في طينة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ، وممّا استندوا عليه في ذلك ما نسب إلى الرّسول عليه السّلام من قوله : «كنت نبيا وآدم بين الطين والماء» (13) على معنى أنّ

(11) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 403/1 .

(12) انظر : الطبري ـ مجمع البيان : 5/ 96 .

(13) قال العجلوني : كشف الخفاء : 129/2 ، لم نقف عليه بهذا اللفظ ، ولكن يوجد بلفظ «كنت أوّل النبيين في الخلق وآخرهم في البعث» ، وهذا أخرجه أحمد والبخاري في تاريخه . وقد أورد الترمذي أن الرسول سئل : يارسول اللّه متى وجبت لك النبوّة ؟ قال : «وآدم بين الرّوح والجسد» كتاب المناقب ، باب فضل النبي صلّى اللّه عليه وسلّم .

الوجود المحمّدي متقدّم على الوجود الآدمي كما شرحه ابن عربي في قوله : «كلّ نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخّر وجود طينته ، فإنّه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلّى اللّه عليه وسلّم : «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» وغيره ما كان نبيا إلا حين بعث » (14) ولذلك فإنّ محمّدا عليه السلام كما يقول ابن عربي أيضا : «بدئ به الأمر وخُتم ، فكان نبيا وآدم بين الطين والماء ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين» (15) .

وقد لقيت هذه الفكرة رواجا عند بعض أهل السنة أيضا حيث تفشت مقولة أنّ محمّدا عليه السّلام هو أوّل النّاس خلقا، ومن ذلك ما جاء في الشفا للقاضي عياض (ت 544 هـ) من أنّ اللّه تعالى من بين ما امتنّ به على نبيّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم لمّا ناجاه في سدرة المنتهى أن قال له : «وجعلتك أوّل النبيين خلقا » (16) . وقد شرح هذا القول نور الدّين القاري بقوله : «إنّه سبحانه وتعالى خلقه قبل آدم، فلمّا خلق هذا قذفه في صلبه ، فلم يزل في صلب كريم إلى رحم طاهر من السّفاح حتّى خرج من بين أبويه، فكان أولّهم خلقا ووجوداً» (17) . ويبدو أنّ هذه الأفكار لا تحمل أكثر من دلالات رمزية لشرف النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وعلوّ قدره ، وأفضليته على

(14) عن نصر حامد أبو زيد ـ فلسفة التأويل : 92 .

(15) عن محمد يوسف موسى ـ فلسفة الأخلاق : 268 .

(16) القاضي عياض ـ الشفا : 240/1 .

(17) القاري ـ شرح الشفا : 398/2 .

العالمين ، وإلا فإنّ الصّريح من موقف القرآن الكريم والحديث الشريف هو أنّ الوجود الزمني للإنسان إنّما كان بوجود آدم عليه السّلام ، وأنّ هذا الوجود استجمع العنصر الروحي العقلي ، والعنصر الماديّ من حيث كانا متفرّقين في الكون قبل ذلك .

2 ـ طفرة الوجود الإنساني المكتمل :

إنّ خاصية الإنسان هو أنّه ذلك الكائن المستجمع لعنصري المادة والعقل كما مرّ بيانه ، وإذا كان هذا الكائن غيرَ مسبوق بكائن من جنسه مستجمع للعنصرين ، فكان آدم هو الإنسان الأوّل وجوداً ، فكيف تمّ وجود هذا الإنسان على الأرض ، هل بطفرة فجائية وُجد فيها مكتملا في خاصية الجمع بين العنصرين ، أم بارتقاء تدريجي في الحياة الأولى أسفر في آخر درجاته على هذا الكائن العاقل (الإنسان)؟ هما احتمالان واردان في التصوّر متنازع فيهما بين الآراء في الفكر الفلسفي والدّيني ، فما موقف القرآن الكريم والحديث الشريف من مبدإ الوجود الزمني للإنسان؟ .

ورد في القرآن الكريم آيات عديدة تخبر بخلق الإنسان . وإذا تجاوزنا من تلك الآيات ما يتعلّق بخلق الإنسان فردا في أطواره الجنينية إلى تلك الآيات التي تتعلّق بخلق الإنسان نوعا في بداية وجوده فإنّنا نجد من هذه الآيات نوعين : نوع يخبر بقصّة خلق الإنسان الأوّل آدم عليه السّلام ، ونوع يخبر بخلق الإنسان مطلقا من جهة كونه نوعا . وإلى جانب هذه الآيات وردت أحاديث نبويّة تصوّر خلق

آدم وتصف أحداثه . ونورد فيما يلي نصوص هذه الآيات والأحاديث ، ثم نستنتج منها الموقف القرآني في خلق الإنسان .

أ ـ نصوص الوحي في خلق الإنسان : من بين الآيات التي تخبر بخلق آدم وأحداثه الآيات التالية :

ـ قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ [البقرة/ 30].

ـ قوله تعالى : ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران /59].

ـ قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ (١١) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف- 12 11].

ـ قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾[الحجر/ 28 - 31].

ـ قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا

سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ [ص 70 - 74] .

ومن بين الآيات القرآنية التي تحدّثت عن خلق الإنسان في إطار النوع العام .

ـ قوله تعالى : **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً﴾**[الأنعام/ 2] .

ـ وقوله : **﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾** [المؤمنون /12] .

ـ وقوله : **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾** [الحجر/26] .

ـ وقوله : **﴿يا أيُّها النَّاسُ إِن كُنتُم فِي رَيْبٍ مِّنَ البَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾** [الحجّ/5] .

ـ وقوله : **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾** [الروم/ 20] .

ـ وقوله : **﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾** [السجدة/7] .

ـ وقوله : **﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾** [الصافات/11] .

وقد وردت بعض الأحاديث تتحدّث عن خلق آدم ، ومن بين هذه الأحاديث .

ـ ما رواه الترمذي من حديث أبي موسى الأشعري قال : قال

رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «إنّ الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، فجاء بنوا آدم على قدر الأرض ، فجاء منهم الأحمرُ والأبيضُ والأسودُ وبين ذلك ، والسّهل والحزْن والخبيث والطّيب » (18) .

ـ ما رواه مسلم وأحمدُ أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قال : «لما صوّر اللّه آدم في الجنّة تركه ما شاء اللّه أن يتركه ، فجعل إبليس يُطيف به ينظر ما هو ، فلما رآه أجوف عرف أنّه خَلَقَ خلقاً لا يتمالك» (19) .

ـ ما رواه الترمذي مرفوعا : «إنّ اللّه خلق آدم من تراب فجعله طينا ثم تركه ، حتّى إذا كان حمأ مسنوناً خلقه وصوّره ثم تركه ، حتى إذا كان صلصالاً كالفخّار كان إبليس يمرّ به فيقول : لقد خلقت لأمر عظيم ، ثم نفخ اللّه فيه من روحه» (20) .

ب ـ شواهد الطفرة الإنسانية في نصوص الوحي : إنّ الآيات والأحاديث الآنفة الذّكر لا تحدّد في دلالة قطعية الكيفية التي عليها خلق الإنسان الأوّل فيما إذا كان قد وُجد طفرة أو تدرّج وجوده

---

(18) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير ، باب رقم 3 (تفسير البقرة) وأخرج نحوه أحمد : 406/4 .

(19) أخرجه مسلم في كتاب البرّ ، باب خلق الإنسان خلقا لا يتمالك ، 164/16 وأحمد : 229/3 .

(20) راجع ، ابن حجر ـ فتح الباري ـ 6/7 .

في مراتب متعدّدة إلى أن استوى في أكمل صورته ، إلاّ أنّ هذه النّصوص قد انطوت على جملة من الشّواهد والقرائن بلغت من التنوّع والكثرة ما يجعل تواردها متضافرة على المعنى الواحد يكاد يفيد القطع في الدّلالة على ذلك المعنى . والمعنى الذي تواردت عليه هذه الشواهد متضافرة هو معنى الفجائية في وجود الإنسان الأوّل ممّا يفيد أنّ هذا الوجود كان طفرة في الخلق نشأ منها كائن جديد متكامل النّوع ابتداء ، مستقلاً في خصائصه وعناصر تكوينه عن سائر المخلوقات الأخرى . وهذه المعاني يمكن استثمارها من عناصر أربعة تناولتها بالبيان الآيات والأحاديث التي وصفت خلق الإنسان وهي : الإعلام الإلهي بخلق الإنسان ، وعناصر الخلق ، وحادثة الخلق ، وتفاعل البيئة الكونية بالمخلوق الجديد .

أوّلا : الإعلام الإلهي بخلق الإنسان: جاء هذا الإعلام في عدّة آيات أوضحها قوله تعالى : **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** [البقرة /30] . وهذه الآية ارتبط الإعلام بالخلق فيها بالمهمّة التي ستُسند إلى المخلوق الجديد ، وهي الخلافة ، وفي ذلك دلالة على أن هذا المخلوق سيكون مكتمل الإنسانية ؛ إذ هو سيكون خليفة ، وهو ما يتطلب الاكتمال . وفي قوله تعالى : **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** [الحجر/ 28 - 29] ما يشعر بقرب ما بين الإعلان الإلهي بالخلق ، وبين الخلق الفعلي بالتّسوية

والنّفخ ، وهو المعنى الذي يؤدّيه التعبير باسم الفاعل (خالق) متبوعا بإذا ، ممّا ينتفي معه احتمال الامتداد الزمني الذي يستغرق ملايين السّنين فيما بين بداية الحياة وبين نشأة الإنسان . وإذا كان اللّه تعالى منزّها في أفعاله عن قيود الزّمان إلاّ أنّ البيان القرآني متّجه بالخطاب للفهم البشري ، فيكون مدلوله منضبطا بقواعد الفهم ، وهو ما يؤدّي في موضوع الحال إلى انضباط الدّلالة في هذا الإعلام الإلهي في معنى الفجائية والاكتمال في وجود الكائن الجديد المعلن عن وجوده .

ثانياً : عناصر الخلق: لقد تمّ خلق الإنسان من عنصرين : الأوّل عنصر مادي عبّر عنه في القرآن والحديث بتعابير مختلفة وهي : التراب ، والطّين ، والحمأ المسنون ، والطين اللازب ، والصلصال . وقد أوضح الرّاغب الأصبهاني أنّ الاختلاف في هذه التعابير هو اختلاف بحسب المراحل التي تمرّ بها مادّة التّراب حتّى تنضج وتصلب ، وقال في ذلك : « قال في موضع : خلقه من تراب ، إشارة إلى المبدإ الأوّل ، وفي آخر : من طين ، إشارة إلى الجمع بين التراب والماء ، وفي آخر من حمإ مسنون ، إشارة إلى الطين المتغيّر بالهواء أدنى تغيّر ، وفي آخر من طين لازب إشارة إلى الطين المستقرّ على حالة من الاعتدال يصلح لقبول الصورة ، وفي آخر : من صلصال من حمإ مسنون ، إشارة إلى يبسه وسماع صلصلة منه ، وفي آخر : من صلصال كالفخّار ، وهو الذي قد أصلح بأثر من النّار كالخزف » (21) .

(21) الأصبهاني ـ تفصيل النشأتين : 72 .

والعنصر الثاني هو العنصر الروحي المبيّن في قوله تعالى : **﴿فإذا سوّيتُه ونفخْتُ فيه من روحي﴾** . والجمعُ بين هذين العنصرين نمط جديد من الخلق لم تكن له سابقة في الكون حسب البيان القرآني . فالموجودات كانت إما موجودات عقلية خلو من المادة ، وإما موجودات مادية خلو من العقل ، فالجمع بينهما في هذا الكائن مؤذن بالجدّة في النّوع . ثمّ إنّ هذا الجمع نفسه كان بصفة فجائية سريعة كما يشير إليه التّعبير بالنفخ في قوله تعالى : **﴿ونفختُ فيه من روحي﴾** ، فالاكتمال الروحي العقلي كان اكتمالا على دفعة واحدة وليس اكتمالا منضافا بالتدرّج إلى العنصر المادي . وكلّ هذه المعاني مؤذنة من خلال مادّة التكوين بأنّ هذا الكائن مستقلّ في كيانه عن غيره من الكائنات .

ثالثاً : حادثة الخلق : إنّ ما جاء في القرآن والحديث من تصوير لحادثة الخلق يتراوح التعبير فيه بين مايفيد في ظاهره التراخي مثل قوله تعالى : **﴿ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾**(22) ، وبين ما يفيد الفورية المطلقة مثل قوله تعالى : **﴿ثمّ قال له كُنْ فيكون﴾** ، ولكن التّراخي الموحي بالتعاقب في حادثة الخلق إنّما هو تراخ أعْقبَ الخلق الابتدائي للإنسان ، فهو تراخ في

(22) على أن العطف بثمّ هنا يفيد التراخي الرتبي لا الزماني ، وهو ما يقتضيه عطف الجملة الأرقى معنًى على الأقل منها . انظر : ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 38/8 .

نطاق تسوية الإنسان وقد خُلق إنسانا ؛ ولذلك فإنّ التعابير الموحية بالتّراخي سبقت بفعل الخلق ، والخلق كما جاء في لسان العرب هو ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه (23) ، وهو لذلك دالّ على طفرة نوعية ، وليس بصالح للدّلالة على الانقلاب المتباطئ الذي يتحوّل فيه الشيء من حال إلى حال . وممّا يدلّ على الفجائية في حادثة خلق الإنسان المقارنة بين خلق آدم وخلق عيسى في قوله تعالى : **﴿إنّ مَثَلَ عيسى عندَ الله كمَثَلِ آدمَ خَلَقَهُ من تُراب ثم قال له كُن فيكون﴾** فعيسى عليه السلام كان خلقُه خرقا للنّاموس الكوني الذي ترتبط فيه المراحل لاحق بسابق حتّى عُدّ حالة فريدة في حركة النشوء الإنساني ، وكذلك آدم عليه السّلام كان خلقُه حالةً فريدة في سلسلة المخلوقات مقطوعة الصّلة بكلّ حالة من حالات الخلق السّابقة ، كما أنّ خلق عيسى كان مقطوع الصّلة بحالات خلق الناس الآخرين . وقد جاء التعبير بـ «ثم قال له كن فيكون» ليؤكّد الصّفة الفجائية للخلق ويبعد احتمال الانقلاب التطوّري .

رابعاً : انفعال البيئة الكونية بخلق الإنسان : لقد وصف القرآن الكريم الانفعال الذي أحدثه خلق الإنسان في البيئة التي خُلق فيها متمثّلا في مواقف الكائنات العاقلة من ملائكة وجنّ ، فهؤلاء لمّا أُعلموا بخلق الإنسان وأُمروا بأن يسجدوا له كانت لهم مواقف دالّة على الطبيعة النوعية لهذا المخلوق الجديد .

(23)انظر : ابن منظور ـ لسان العرب ، مادة « خلق » .

فالملائكة كان لهم موقف غير معهود منهم تمثّل في الاستغراب والتّساؤل لمّا أعلمهم اللّه بأنّه جاعل في الأرض خليفة ، إذ قالوا : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك» . وهذا الاستغراب والتّساؤل إذا ما وضع في سياق ما اعتيد في انصياعهم المطلق للأمر الإلهي إذ هم «يَفْعَلون ما يؤمرون» لم نجد له من سبب سوى ما توفّر عليه هذا المخلوق الجديد من جدّة في خلقه لم تكن معهودة في سلسلة المخلوقات ، وهذه الجدّة هي التي كانت مناطا لتكليفه بالخلافة التي كانت محلّ تساؤل واستغراب ، فانفعال الملائكة بمهمّة آدم (الخلافة) إنما هوفي الحقيقة انفعال بالطبيعة الفريدة في تكوينه ؛ إذ ما عهدوا من الخلق إلا ما هو نور متمحّض للصّلاح ، وما هومادّة صرف ، فلمّا خُلق هذا الإنسان خليفةً وهو المستجمع للرّوح والمادّة معا أظهروا توجّسهم من أن يكون المزج المستجدّ للمادّة والروح آئلا إلى الإفساد في الأرض . ولو كان هذا الإنسان مرتقيا في سلّم الاكتمال استجماعاً للمادّة والرّوح لكان الملائكة على عهد بطبيعته ، وعلم بما هو مهيّئ له من المهامّ ، وعلم بكفاءته لتحمّل هذه المهامّ ، ولتغيّر بسبب ذلك ردُّ فعلهم الفُجائي بالتّساؤل والاستغراب إلى موقف آخر ينبع من العهدية بالإرهاصات السابقة لطور الاكتمال الإنساني .

وأمّا إبليس فقد انفعل بوجود الإنسان انفعالا مخالفا لانفعال الملائكة ، ولكنّه يلتقي معه في الدّلالة ، إذ هو لمّا أمر بالسجود لآدم

أبى واستكبر محتجاً بطبيعة الخلقة في هذا الذي أمر بالسجود له حيث قال : «خلقتني من نار وخلقته من طين» فهذا الموقف إنّما هو ناتج من ملاحظة الجدّة في الكيان الإنساني ، والتفرّد الابتدائي في طبيعته ، وهو ما يدلّ على الخلق المنفرد المنبتّ عن الأمثلة السّابقة ، المقطوع عن معهود الموجودات .

إنّ الشواهد والقرائن الآنفة البيان تفيد ما يقارب اليقين القاطع أنّ الإنسان كائن مبتدأ في نوعه ، وُجد مكتملا منذ وُجد بصفة فجائية على غير مراحل تمهيدية سابقة . إلا أنّه مع هذه الشواهد المتمثّلة في النّصوص الآنفة ، قد ترد على الذهن بخصوصها تأويلات وأفهام ربّما أوهمت أنّ الإنسان وُجد بالتدرّج التّطوري حيث انقلب في أطوار من الحياة أفضت إلى تكامل تدريجي انتهى بالإنسان المكتمل ، فيكون إذن وجوده في الزّمن بالتطور لا بالطفرة ، بل إنّه ثمّة نصوص أخرى من الوحي قد توهم بهذا المعنى ، وهو ما كان بالفعل مزلّة لبعض الأفهام ، وذلك يستلزم البيان لاستكمال الموقف القرآني في شواهده على الطفرة الإنسانية .

ولعلّ أوّل ما يتبادر إلى الذّهن من هذه الإيهامات احتمال أن يكون الإعلام الإلهي بخلق الإنسان والاحتفال بذلك الحدث في موكب السجود لآدم دالا على بلوغ الإنسان المرحلة العليا في سلّم تطوّره وليس دالا على الخلق الابتدائي له ، وبذلك يكون في قصّة الخلق متّسع للقول بالتطوّر .

ولكنّ هذا الاحتمال لا يثبت عند تحليل حقيقة التطوّر ؛ إذ التطوّر ليس تحوّلا متمايز المراحل ، ولا ملحوظ الفواصل ، حتى يقال إنّ هذه النقطة بالذّات هي النقطة الفارقة بين مرحلة الإنسانية وبين مرحلة الحيوانية ، فيكون عندها الإعلام والاحتفال ، بل هو ارتقاء تدريجي تضعف فيه باطّراد متطاول بطيء خفي صفة الحيوانية لتبرز صفة الإنسانية دون إمكان لتبيّن الحدّ الفاصل بينهما . وحينما يبلغ الإنسان الدّرجة العليا فإن فيما قُبيْله من المراحل كان كيانه الحيواني مشتملا على نسبة من الإنسانية ، وهو ما لم يكن له ذكر في القصّة القرآنية ، بل إنّ هذه القصة وصفت آدم على أنّه كائن مستجدّ الخلق ليس له إرهاص سابق من معنى الإنسانية .

وقد يتبادر إلى الذّهن أيضا أنّ التعابير القرآنية المختلفة عن مادة خلق الإنسان من تراب ، وطين ، وطين لازب ، وصلصال ، إنما هي مراحل في تطوّر الإنسان ، ولكن هذه التعابير ليست إلاّ أوصافا للمادّة الجامدة خارج نطاق الحياة ، والتطور هو مراحل متتالية في الكيان الحي حتى الوصول إلى الإنسان ، وهو ما ينتفي معه توهّم التطوّر من اختلاف التعابير عن مادّة الخلق .

وربّما فهم من قوله تعالى : ﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً**﴾ [الإنسان / 1] أنّ هذا الحين من الدّهر الذي لم يكن فيه الإنسان شيئا مذكورا هو تلك المراحل التي مرّ بها في تطوّره قبل أن يصل إلى مرحلة الإنسانية . ولكن هذا الفهم ينفيه أن سياق

الآية هو خلقُ الإنسان الفرد في أطواره الجنينية وليس خلق الإنسان الأوّل ، وهو مايدلّ عليه التّعقيب التفسيري على هذه الآية بقوله تعالى : ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً**﴾ [الإنسان / 2] ، وهو ما كان ملحظا للإمام الرازي ، إذ يقول : «المراد بالإنسان بنو آدم بدليل قوله : «إنا خلقنا الإنسان من نطفة» ، فالإنسان في الموضعين واحد ، وعلى هذا التقدير يكون نظم الآية أحسن» (24) .

ومثل هذا المعنى ربّما فهم من قوله تعالى : ﴿**أَوَلاَ يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً**﴾ [مريم/ 67] ، وهو فهم منقوض لنفس السّبب ، فالإنسان الوارد في الآية هو بنو آدم وليس الإنسان الأوّل ، وشاهد ذلك أن الآية هي تعقيب على الآية السّابقة لها وهي قوله تعالى : ﴿**وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً**﴾ [مريم / 66] ، فلما كان الإنسان قد يقف موقف الجحود للبعث استبعادا منه لإمكان الحياة بعد الموت لُفت نظره إلى أنّه قد خلق إنسانا ولم يكن قبل شيئا ، ليقوم ذلك في ذهنه مقام الدّليل على إمكان الحياة بعد الموت عند المعاد كإمكان الحياة بعد العدم في المبدإ .

ولعلّ من أكثر الآيات القرآنية إشارة في ظاهرها إلى التطور في

---

(24) الرازي - التفسير الكبير : 235/20 وانظر : ابن عاشور - التحرير والتنوير : 29/ 372-73 .

نشوء الإنسان قوله تعالى« : ﴿ما لكم لا ترجون لله وقارا (١٣) وقد خلقكم أطوارا﴾ [نوح / 13 - 14] فظاهر الآية صريح في أنّ الإنسان خُلق أطوارا ، إلاّ أنّه عند التأمّل في معناها ضمن سياقها يتبيّن أنّ الأطوار ليس مقصوداً بها الأطوار المؤدّية إلى مرحلة الإنسانية ، بل هي الأطوار التي ينقلب فيها الجنين ، فالكلام من قول نوح موجّها إلى قومه يحمل لوما على جحودهم للعظمة الإلهية والحال أنّ شواهد هذه العظمة مبثوثة في الكون ابتداء من الإنسان نفسه وتواترا في السماوات والأرض وما بينهما ، وهو ما لفت إليه نوح قومَه ليلاحظوه فيقرّوا بالوقار لله تعالى وبنعمته عليهم في الرفق بهم ، وهو الظاهر في خلقهم أطوار [25] . ولو كان المقصود بالأطوار الأطوار الحيوانية السابقة على الإنسان لكان لفتُ نظرا المخاطبين إليها للإقرار بعظمة الله غير مؤدّ للغرض ؛ إذ هي أطوار غير مرئية لهؤلاء المخاطبين ، بل هي غير معلومة لديهم أصلا [26] .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى تخريج الآيات القرآنية الدّال ظاهرها على مرحلية في خلق الإنسان على أنها تعني مراحل تطورية ولكن في إطار نوع الإنسان بعد خلقه إنسانا ، فهي مراحل في اكتماله

---

(25) راجع ، ابن عاشور ـ التحرير والتنوير : 201/29 .

(26) لقد ذهب موريس بوكاي في كتابه ـ ما أصل الإنسان : 197 إلى أن الأطوار في الآية محمولة على المراحل التي مرّ فيها الإنسان وهو في طور الإنسانية من إنسان بدائي ناقص إلى إنسان مكتمل ، وهو محمل بعيد ، للملحظ الذي ذكرناه ، وإن كان ينسجم مع القول بالخلق المنفرد للإنسان .

من طور بدائي كان فيه أقلّ اكتمالا إلى طور أصبح فيه إنسانا مكتملا ، مرورا في ذلك بتعديلات كمالية انتهت بالإنسان المعهود اليوم ، وهذا المعنى عبّر عنه موريس بوكاي في قوله : « بعض آيات القرآن التي سنذكرها فيما بعد لا تحتوي إلا على معنى روحاني عميق ، وبعضها كما يبدو لي تشير إلى التحولات التي يظهر أنها تبين التغييرات في مورفولوجية البشر . وهذا العلم الأخير يصف ظواهر من نوع مادي بالكامل حدثت في أطوار مختلفة ، ولكنّها كانت تحدث دائما في تسلسل ونظام لائق . وقد ورد ذكر تدخّل المشيئة الإلهية عدّة مرّات في هذه الآيات ، وقد رؤي أنّها توجّه التحولات التي تحدث خلال عملية يمكن أن توصف فقط كتطور ، وهنا فإن الكلمة مستخدمة لتعني سلسلة من التعديلات الهدف منها الوصول إلى شكل نهائي حاسم ودقيق» [27] .

والذي أوحى بهذا التّفسير للآيات التي ظاهرها التطور هو ما اكتشف في الحفريات من موجات بشرية متتالية في الاكتمال من إنسان بدائي إلى الإنسان الحالي [28] ، فعدّت تلك الموجات المتكاملة أطوارا في نطاق الكائن الإنساني . وهذا التفسير لئن كان في ظاهره متّسقا مع البيان القرآني في استقلال الإنسان بالخلق إلاّ أنّه

---

(27) موريس بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 189 ، وراجع نفس المعنى في 219 ، 223، 225 .

(28) انظر نفس المصدر : 101 وما بعدها .

يتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم من أنّ أول الإنسان خلقا (آدم عليه السّلام) كان مكتمل الإنسانية كما يشير إليه قوله تعالى: **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان في أحْسَنِ تقويمٍ﴾** [التين/ 4]، فهل أتى على بنيه من العهود ما ارتكسوا فيه إلى درجات البدائية ثم نهضوا في التكامل من جديد؟ إنّه احتمال لا يعارضه القرآن الكريم، بل يجد متّسعا للتأويل في بعض آياته من مثل قوله تعالى: **﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدّلنا أمثالهم تبديلا﴾** وقوله: **﴿وربُّكَ الغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إن يشأ يُذْهِبْكُمْ ويَسْتَخْلِفْ من بعدكم ما يشاء كما أنشأكُم من ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخرين﴾**[الأنعام133]. ولم تخلُ النظريات العلمية المتعلقة بتطورات الجنس البشري من آراء تؤيّد هذا المسلك الارتكاسي لبعض السّلالات البشرية، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أنّ القرد ليس إلا تقهقرا لسلالة بشرية (29).

إنّه يبدو إذن أنّ نصوص الوحي قرآنا وحديثا لئن لم تصرّح تصريحا قطعي الدّلالة على الخلق المستقلّ للإنسان، إلا أنّها بشواهد وقرائن متضافرة تفيد ذلك بما يشبه اليقين، وهو ما يُطمأنّ إليه موقفاً عقدياً في هذا الشأن.

3 ـ مقولة التّطور: عرض ونقد:

لمّا كان الخلق الابتدائي للإنسان كما دلّت عليه الآيات

(29) انظر في هذه المسألة عموما: فريق من العلماء: خلق لا تطور: 133.

والأحاديث الآنفة الذّكر ليس حكما مستنتجا بالدّلالة القطعية، وإنما هو حكم مستخلص بغلبة الظّن وفق القرائن العديدة المتضافرة عليه ممّا يجعله الوجه الأوجب في الاعتقاد، فإنّه ممّا يستكمل رجحان هذا الحكم أن نتناول بالبحث الوجهة المقابلة له، وهي المتمثّلة في مقولة الخلق بالارتقاء والتطور، فما هي حقيقة هذه المقولة؟ وما هو حظّها من أن تكون مدلولا للبيان القرآني في الخلق عموما وفي خلق الإنسان خصوصا؟

أ ـ مقولة التطور ودعائمها: يطلق التطوّر على أسلوب في نشوء الموجودات الحيّة يقوم على الترقّي في أشكال الحياة ترقّيا يثمر على التّوالي الأنواع الحيّة الأكثر تعقيداً في البنية، ولذلك عرّفه هوستن بوست Houstan Post «بأنّه يعني ارتقاء الحياة من جهاز عضوي ذي خلية واحدة إلى أعلى درجات الارتقاء، وهو بالتالي، التغير الذي طرأ على الإنسان نتيجة حلقات من التغيّرات العضوية خلال ملايين السنين» (30). ويقتضي التطوّر أن تكون كلّ الكائنات الحية وعلى قمّتها الكائن الإنساني راجعة في نشوئها إلى أصل واحد تفرّعت عنه عبر الزّمن بالتنامي المستمرّ والارتقاء المطّرد، وهو ما عبّر عنه داروين بقوله: «إنّ كلّ الكائنات العضوية التي عاشت على سطح الأرض قد تسلّلت من أصل بدائي واحد» (31)، وقوله: «إن

(30) عن كتاب: خلق لاتطور: 13.

(31) عن محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور: 75.

كلّ الأنواع الحيّة لابدّ من أن يكون قد مضى عليها زمان كانت فيه متّصلة بالأصول الأولى التي نشأ عنها كلّ جنس بذاته بصور من التحول . . وأنّ هذه الأصول الأولى ـ وقد انقرضت في هذا العصر ـ كانت في دور من أدوار نشوئها متّصلة بصورة أبعد منها قدما ، وهكذا تعود دواليك كلّما رجعت إلى الأزمان السّالفة وأمعنت في البحث إلى أصل واحد» (32) ، وقد اشتهر تفسير الحياة على أساس التطور كنظرية «علمية» حينما تبنّاه العالم البريطاني داروون (ت 1829) حتّى لقد اقترنت نظرية التّطور باسمه فأصبحت تسمّى بالداروينية .

وفي الحقيقة فإنّ لهذه النظرية إرهاصات مبكّرة في الفكر الإنساني وجدت منذ وجد الفكر الفلسفي في تفسير الوجود ، ولكنّ هذه الإرهاصات كانت تقف في الغالب عند حدّ ملاحظة الترتّب التّفاضلي بين أنواع الموجودات ، مع ملاحظة التعاقب الزّمني بينها أحيانا دونما إشارة إلى الصّلة الانقلابية بين تلك الأنواع . وفي هذا المعنى أثر عن الفيلسوف اليوناني انكسيمندريس Anaximander (ت 547 ق . م) أن الحياة تكوّنت في شكل سمك مغطّى بقشر شائك ، ثم بلغ بعض السّمك أشدّه فنزح إلى اليبس ونفض عنه القشر ، والإنسان كان في أوّل أمره في بطن بعض الأسماك إلى أن نمت قواه

---

(32) عن نفس المصدر والصفحة .

وتمّ تكوينه فاستطاع أن يقف على اليابسة (33) . وذهب فيلسوف آخر إلى أن الفلك لمّا دار استقامة ظهرت البهائم ، ثم دار على أعدل من ذلك فأظهر القرد ، وكاد يكون إنسانا ولا شيء أشبه به منه ، ثمّ دار على غاية العدل فأظهر الإنسان (34) . وينسب إلى أرسطو القول بأنّ الإنسان هو ذروة سلسلة من الموجودات تكوّنت عبر عملية ارتقاء طويلة ومستمرّة (35) .

فلمّا كان العصر الوسيط برز المفكّرون الإسلاميون في ملاحظة سلسلة الخلق العظمى وما هي منتظمة فيه من ترتّب زمني وتفاضلي بين أجناسها ممّا سنعرض له بالبيان بعد حين .

وفي العصر الحديث ظهرت الفكرة في أوروبا بنفَس جديد حيث أخذ معْنى الانقلابية في الأنواع الحيّة لنشوء أنواع جديدة يبرز في التقرير الوصفي لترتّب أنواع الحياة لشرح نشأة هذه الأنواع . ومن أوائل من جهر بآراء تطورية في هذا السياق العالم الانقليزي (راي Ray) ، والعالم الفرنسي (دومايبه Demaillet ت 1738) وكذلك العالم الفرنسي (بيفون Contede Buffon (ت 1788) ـ (36) .

---

(33) انظر : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : 15 .

(34) راجع ، محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 41 .

(35) انظر : الغاياتي ـ مذهب النشوء والارتقاء : 8 وراجع أيضا في ذلك : يحى هاشم فرغل ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر : 49 . وراجع أيضا فيما يتعلّق بفكرة التطور عند اليونان ، بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 40 .

(36) انظر ، فريق من العلماء : خلق لا تطور : 23 ، وعبد المنعم عبد الرحمن خضر

ولكن مقولة التطوّر شهدت قفزة تنظيرية مشهودة على يد العالم الفرنسي (لا مارك LAMARK (ت 1829 هـ) ، فقد بيّن لامارك بوضوح في كتابه «فلسفة علم الحيوان» أنّ الأنواع ثابتة بصفة مؤقتة فقط لأنّه إذا تغيّرت ظروف الحياة لنوع مّا فإنّه يتغير حجمه وشكله وتناسب أجزاء جسمه ولونه؛ وذلك لأن التغيّر البيئي يغيّر احتياجات النوع فتنشأ لديه عادات جديدة تستلزم استخداما أكثر لأعضاء بعينها وإهما لا لأخرى ، فتبرز المستعملة وتتقلّص المهملة حتى تنتهي ، وينقل هذا التـغـيّـر الطارئ على النّوع إلى الأجـيـال عن طريق الوراثة(37) .

ثم جاء دارون ليأخذ هذه المبادرة اللامركية ويدفع بها شديدا إلى نظرية متكاملة في تفسير النشوء على أساس التطور الانقلابي للأنواع . وقد ظلّت نظريته قواما للمذهب التّطوري بعده رغم بعض التّعديلات الطارئة عليها بين الحين والآخر .

وقوام نظرية التّطور عند داروين أنّ الأنواع الحيّة ترجع كلها إلى أصل واحد ، وإنما وصلت إلى ما وصلت إليه من تنوع ابتداء من فروق ضئيلة بين الأفراد المنتمين إلى نوع واحد تنمّ عن استعداد طبيعي للتّحول ، إذ «حالات الحياة المتغايرة من أكبر مقوّمات

= الإنسان والكون : 74 ، وبوكاي ـ ما أصل الإنسان : 40 - 41 .

(37) انظر : بوكاي ـ ما أصل الإنسان 42، ويوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 300 .

الاستعداد للتّحول » (38) . ثم إنّ هذا الاستعداد للتّحول المتمثّل في تغاير الأفراد يصبح تحوّلا بالفعل بتأثير الظروف البيئية ، حيث يتغير الحيوان بما يلائم المحيط البيئي الذي يعيش فيه ، ومن ذلك أنّ هذا المحيط قد يفرض استعمال بعض الأعضاء فتنمو وتتحوّل نحو القوة بفعل الاستعمال ، وقد يغني عن استعمال أخرى فتضمر وتتلاشى بفعل الإهمال .

وهذه التّحولات المكتسبة تنتقل من جيل إلى جيل بالوراثة ، وحيث إن كلّ جيل يكتسب شيئاً ضئيلا من التحوّل وينقله بالوراثة ، فإنّه بعد تعاقب أجيال كثيرة يفضي التحوّل إلى نشوء نوع جديد مغاير للأصل بتراكم التّحوّلات الجزئية عبد الزّمن .

ثم إنّ هذا التحوّل يكون تحوّلا إلى الأرقى والأكمل ، فتكون نتيجته نشوء أنواع خالفة أعلى بنية من السّالفة ، وذلك بفعل الانتخاب الطّبيعي والانتخاب الجنسي . فالانتخاب الطّبيعي يتمثّل في أن الكائن الحي يّخوض صراعا مع الطّبيعة: ظروفا مادية ، وكائنات حيّة ، في سبيل البقاء ؛ إذ الأرض لا تحتمل كلّ ما يولد من الأفراد لتكاثرها الهندسي ، وفي هذا الصّراع يهلك الأفراد الأضعف في صفاتهم المؤهّلة للبقاء ، وأمّا الأفراد الأقوى فتنتخبهم الطّبيعة للبقاء، فيورّثون أولادهم الصّفات القويّة ، فيقع التحوّل صعداً نحو الأكمل، وهذا ما فصّله داروين في قوله : « إنّ الكائنات العضوية كافّة مهما

---

(38) عن محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 34 .

كانت صفاتها وطبائعها مسوقة إلى التكاثر بنسبة هندسية ذات نظام خاصّ ، وإن كلاًّ منها لا بدّ من أن يتناحر للبقاء مع غيره ، وأن ينزل به الهلاك في بعض أدوار حياته الطّبيعية . . . وإنّه لا يبقى حيّا منها أو يتضاعف عدده إلا الأنواع التي تهيّئ لها قوّتها أو كمال بنيتها الطبيعي سبيل الاحتفاظ بكيانها » (39) ولذلك فـإن « سكان الأرض على تعاقب الأدوار الزمانية في جميع تاريخها قد هُزمت أسلافها في التسابق على البقاء ، وأنها لذلك كانت أرقى منزلة في سنّة الطبيعة»(40) .

وأمّا الانتخاب الجنسي فيتمثّل في أنّ الذكور من الأحياء الذين يكونون على صفات أرقى من غيرهم تنجذب إليهم الإناث فينشأ من ذلك جيل يرث صفات القوّة عن الآباء ، ولا يكون للضعاف حظّ في التوريث ، فيكون التحوّل نحو الاكتمال ، وفي هذا يقول دارون : «إنه إن كانت ذكور الحيوانات وإناثها تتّفق في العادات الخصيصة بها في حالات حياتها ، فإنها تختلف في تراكيبها وألوانها وأشكالها الظاهرة ، وأنّ أمثال هذه الفروق لا يمكن أن تعزى لغير مؤثّرات الانتخاب الجنسي مقصور على أنّ بعض الذكور كان لها من أسلحتها ، أو عدد الدّفاع عن أنفسها أو جمال أشكالها ما اجتذت إليها الإناث ، فتفوّقت على غيرها من الذكور وخلفت نسلا ينزع إليها دون غيرها في أوصافها تلك» (41) .

(39) عن نفس المصدر : 36 .

(40) عن نفس المصدر والصفحة .

(41) عن بكير أغوشت ـ القرآن ومذهب دارون : 66 .

ولكن تحوّل الأنواع إذا كان في عمومه تحوّلا نحو الأرقى فإنّه ليس بالضرورة أن يكون مطّردا ؛ إذ الظروف البيئية إذا لم يطرأ عليها تغيّر بقي الحيّ فيها على حاله ، دون تحوّل ، بل إنّ البيئة إذا تغيّرت نحو الأبسط والأسهل ربّما طرأ على الحي فيها تقهقر نحو صور أبسط ، إذ تضمر بعض الأعضاء وتضمحلّ لفقدان الحاجة إليها .

إنّ هذا التحوّل قد شمل الإنسان بنفس القدر الذي شمل به سائر الأحياء ، فالإنسان ليس إلا حيوانا متطورا ، وهو لا يختلف عن سائر الحيوانات إلا بالدّرجة فقط ، وإنّ ما تيسّر له من ذكاء ، وما تيسّر له من عاطفة أخلاقية ، قد اكتسبها اكتسابا عبر تجربة الانتقال الطويلة ، وهو ما نلمس صوراً لبداياته في بعض من الحيوانات العليا كالقردة متمثّلة في ملامح للذكاء والذاكرة والذّوق ، بل والتعاطف المؤدّي إلى المخاطرة بالذات في سبيل الغير محافظة على النوع ، وقد تسنّى للإنسان أن يتطوّر عن نوع يشبه القرد من جهة ويشبه الإنسان من جهة أخرى ، ومنه تطوّر كلّ من الإنسان والقرد .

ويتمّ كلّ هذا التحوّل عند دارون ومن تبنّى نظريته دون غائية بل بآلية بحت تنتفي معها كلُّ إرادة خارجية موجّهة . وقد كان دارون في أوّل حياته مؤمنا بالله حتّى إنه قال إن الصور الحيّة الأولى مخلوقة ، ثم آل أمره إلى لا أدرية متوقّفة في وجود الله ، وفي كيفية نشأة الحياة ، ولكنّه كان يتحاشى أن يصرّح بما فيه مخالفة للعقيدة الدّينية ، حتّى إنّه اعتذر لكارل ماركس عن أن يكون إهداء كتابه رأس المال

باسمه ؛ لأنّ ذلك يدلّ بوجه من الوجوه على موافقته على ما جاء في الكتاب المبني على أساس إلحادي ، وممّا قاله في هذا الشأن : «إنّ المناقشات المباشرة التي تناقض المسيحية والإيمان بوجود الله قلّما يكون لها أثر على جمهرة النّاس . . . ولهذا أراني أتجنّب الكتابة في أمور الدّين ، وأقصر كتابتي على المباحث العلمية » (42) .

إنّ نظرية التّطور تفسّر تاريخ الحياة ، وهو تاريخ موغل في القدم لا يقف الإنسان منه في وثوق إلاّ على بعض الآلاف من السنين ، ولذلك فإن هذه النظرية اتخذت مستنداتها في الشرح من عناصر غير مباشرة في الدّلالة على النتائج ، فكانت هذه المستندات أقرب إلى التخمين والافتراض ، وذلك ما يبدو من استعراض أهمّها متمثّلا فيما يلي :

ـ السّجل الجيولوجي ، حيث احتفظت طبقات الأرض ببقايا من الحيوانات متمثّلة في هياكل متحجّرة ، أو في هياكل عظمية ، فهذه البقايا توصّل العلم إلى تقدير لأعمارها بناء على الطبقات التي

(42) عن ـ العقاد ـ الإنسان في القرآن : 486 .

وانظر : في تقرير نظرية التطور عند دارون خاصّة ومن هم على نهجه عامّة : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : / 35، فريق من العلماء : خلق لا تطور : 21 بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 40 وما بعدها . العقاد ـ الإنسان في القرآن : 429، محمد حسن آل حسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 29 ، بكير أغوشت القرآن ومذهب دارون : 51، يحيى هاشم ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر : 49 .

وجدت فيها وعلى الإشعاعات التي تطلقها (43) . وبناء على ذلك يمكن تصنيفها زمنيا ، وملاحظة الفوارق بينهما ، واستنتاج التتابع والترقّي فيها .

ـ تشابه الأنواع الحية ، حيث يسفر تصنيف الأحياء عن مجموعات تتشابه في كلّ مجموعة منها ما ينضوي تحتها من أنواع متدرجّة عائلات وفصائل ، وهو ما يساعد على تبيّن القاسم المشترك بينها ، وتمييز التفاريع الزائدة عليها ، مما يفيد في معرفة الأدنى منها والأعلى ، وعلاقة هذا بذاك .

ـ الأعضاء الأثرية والأعضاء النامية ، حيث يلاحظ في بعض الحيوانات بقايا لأعضاء انقرضت أو تكاد لزوال الحاجة إليها مثل الزائدة الدّودية عند الإنسان ، فقد كانت عضوا مهما في الهضم لمّا كان غذاؤه سيلولوزيا ، فلمّا استغنى عن هذا الغذاء ضمر هذا العضو وهو في طريقة إلى الزوال ، ومثل العنق الطويل عند الزرافة فإنه نما واستطال للحاجة إليه في التغذّي من أوراق الشجر العالية . وهذا شاهد على التحوّل في الأنواع الحية .

ـ تشابه الأطوار الجنينية ، حيث إن الحيوانات رغم اختلافها الظاهري فإن الأجنّة في تكوّنها وتطوّرها تكون على قدر كبير من التشابه ، وخاصة في مراحلها الأولى ، وهذا ما يشهد بالأصل

(43) انظر في شرح ذلك : فريق من العلماء : خلق لا تطور : 118 .

المشـــترك للأنواع ، فكأنّ الجنين في نموّه يحكي تاريخ الحيـــاة في تطوّرها .

ـ التوزّع الحيواني والنباتي على الأرض ، فالمناطق الأرضية المنفصلة عن بعضها تتشابه حيوانات ونباتات كلّ منطقة منها فيما بينها ، وتختلف عن حيوانات ونباتات المناطق الأخرى ، ممّا يدلّ على عمل البيئة في تغايرها وتباعدها بعد ما كان أصلها واحدا قبل انفصال المناطق الأرضية عن بعضها (44) .

هذه هي أهمّ المستندات التي ارتكزت عليهـا نظرية التطور ، ومنها استخلصت شواهدها التفصيلية وأمثلتها الجزئية من أحوال النبات والحيوان والإنسان . وبناء على هذه المستندات فإنّ الإنسان دلّت الأحافير في الطبقات الجيولوجية على أنّ الصورة الحالية منه سبقتها موجات بشرية أقلّ منه اكتمالا ، وإن تكن الحلقة التي تفرّع منها هو والقرد لم يعثر لها على أثر في الأحافير إلى حدّ الآن . وهو بمقارنته بالثدييات وخاصّة القردة يظهر بالنّسبة إليها غير مختلف عنها إلا بالكمّ أو بالدّرجة ، وإلا فإنّ التشابه بينه وبينها كبير . وتشريح هيكله وملاحظة أعضائه تسفر عن ملاحظة ضمور في بعض أعضائه ونموّ في أخرى مقابلة بالقرد الذي يشبهه في هذه وتلك إلا أنّه لم يَطلْه ما طاله فيها . وهو في أطواره الجنينية الأولى يشبه أجنّة الحيوانات

(44) راجع ، بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 32 ، ويحي هاشم ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر : 59، ووحيد الدّين خان ـ الدين في مواجهة العلم : 10 .

الفقرية خاصّة في تكوّن ذيل فيه يختفي بالنموّ شيئاً فشيئاً ، وهو في توزّعه الجغرافي يمثّل أجناسا مختلفة ، كلّ جنس له خصائصه المميزة ، بل إنّ هناك تناسبا بين الجنس البشري في كلّ منطقة وبين القردة المنتشرة في تلك المنطقة .

ب ـ نقض مقولة التطور :

رغم ما لقيته نظرية التطور من رواج واسع في الأوساط العلمية والفلسفية ، فإنّها اشتملت على نقاط ضعف أودت بها إلى ما يقارب السقوط كنظرية علمية تفسّر نشوء الحياة ومراحلها ، وإنّما امتدّت أنفاسها وبقي ذكرها بسبب ما وظّفت فيه من غايات إيديولوجية تنتهي إلى خدمة الفكرة المادية وما انبنى عليها من مذاهب اقتصادية واجتماعية (45) ، فقد كانت مادّة صالحة استغلّت في هذه الوجهة ، وأهمّ النقائض الموجهّة إلى هذه النظرية تتمثّل فيما يلي :

أولاً : إن المستندات التي استندت إليها نظرية التطور مستندات تخمينية كلّها ، وليس فيها ما يتّصف باليقين ، ممّا يجعل النظرية في مجملها أقرب إلى الافتراض منها إلى النظرية الثابتة . وقد كانت هذه الروح الافتراضية التخمينية هي المسيطرة على دارون في كتابه «أصل الأنواع» ، حتّى إنّ بعضهم أحصى ما فيه من تردّد وتخمين فوجد ثمانمائة جملة في ذلك (46) .

(45) راجع بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 54. وحيد الدين خان ـ الدين في مواجهة العلم : 10 .

(46) انظر : محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 61 .

ثانياً : إنّ السّجلّ الجيولوجي لا يشتمل إلا على بقايا مفلولة من تاريخ الحياة ، غير متواصلة الحلقات ، وهو ما وصفه دارون نفسه بقوله : « إن السّجلّ الجيولوجي بوصفه تاريخا لهذه الدّنيا ، إنما هو سجلّ ناقص ومكتوب بلهجات متغايرة على الدّوام ، وإننا لا نملك من هذا السّجل إلا المجلّد الأخير ، ولم يبق كاملا من هذا المجلد غير فصول قصار تناثرت هنا وهناك ، كما لم يبق من كلّ صفحة منها إلا بضعة سطور » (47) . ثم إنّ هذا السّجل على ما فيه من نواقص مخلّة يخبر قارئه بأن أكثر الأنواع الكبيرة في عالمي النبات والحيوان ظهرت على الأرض ظهورا فجائيا قبل 600 مليون سنة ، وليس فيه ما ينبئ على تكوّن هذه الأنواع قبل ذلك (48) .

ثالثاً : إنّ الحفريات الجيولوجية ليس فيها من دليل على التحوّل في الأنواع ، بل دلالتها فقط على التعاقب بين الأنواع ، ولا يلزم بحال من التعاقب التحوّل إلا بظنّ وتخمين .

رابعاً : إنّ التّرقّي الحاصل بالانتخاب الطبيعي والجنسي رأي ضعيف ، فالكوارث الطبيعية تأتي على القوي والضعيف معا ، وكذلك الاكتساح الجليدي فإنه يصيب الكائنات دون تمييز ، وكذلك الاتصال بين الذكور والإناث فإنّ عنصر الصّدفة تلعب فيه دورا كبيرا كما هو ثابت بالمشاهدة ، وكذلك فإنّ كثيرا من الحيوانات حافظت على صفاتها ملايين السنين دون أن يطرأ عليها أي تقدّم ، بل إنّ بعض الأنواع شهدت نكوصا وتدهوراً . وقد أصبح العلم اليوم يثبت

(47) عن محمد حسن آل ياسي ـ الإنسان بين الخلق والتطور ـ 64 .

(48) فريق من العلماء ـ خلق لا تطور : 52 .

حسب قانون التناقض الحراري أنّ المسيرة الكونية العامّة إنما هي متّجهة إلى الانحدار لا إلى الارتقاء (49) .

خامساً : إنّ علم الوراثة أثبت أنّ الوراثة تتمّ بين الأبناء والآباء بنظام معقّد عن طريق المورّثات ، وهي أجسام صغيرة جداً مبثوثة في كلّ خلية من خلايا الجسم ، وتحمل صفات الجنس في الآباء لتبلّغه إلى الأبناء ، وهي لا تختزن إلا الصفات الأساسية أمّا الصفات المكتسبة فهي خارجة عن قانون التوريث ، وهو ما يفسّر عدم التوريث في الأجزاء التي تقطع من الحيوان عبر أجيال متتالية ، كما في الختان عند اليهود والمسلمين ، وقد أجريت التجارب العديدة في ذلك على مجموعة من الحيوانات فكانت المواليد كاملة الأعضاء (50) .

سادساً : إنّ ما يستلزمه التحوّل البطئ المتدرّج من نوع إلى نوع عبر الوراثة يفوق بكثير الزمن المتاح بالفعل منذ وجد الخلق إلى هذا الوقت . فالزّمن منذ وجدت الحياة إلى الآن لا يزيد على بليون من السنين ، وقد حسب العالم الرياضي باتو Pato أن اكتمال تغيّر جديد في جنس مّا قد يستغرق مليونا من الأجيال ، فإذا ما ضربنا هذا المليون في عدد السّنين للجيل الواحد ثم في عدد الأنواع التي مرّت بها الحياة من وحيد الخلية إلى الإنسان كان الناتج أكثر بكثير من البليون سنة التي

(49) انظر : بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 50 ، 80 .

(50) انظر : بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 68 وما بعدها وفريق من العلماء ـ خلق لا تطور : 24، 85. وآل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 92 وما بعدها .

هي مجال تاريخي لظهور الحياة[51] .

إن هذه المطاعن القوية الموجّهة إلى نظرية التطوّر تجعلها نظرية متهافتة في تفسير نشوء الأنواع ،وهو ما جعل المتبنّين لها يقعون في حرج كبير ممّا اضطرّهم إلي التّعديل فيها بما نتج عنه ما يعرف بالدروينية الجديدة التي تتّخذ من القول بالطفرة في نشوء الأنواع أساسا لها ،اختصارا للزمن الذي يستلزمه التطور من جهة ، وتبريرا لما ينشأ من الأنواع بصفة فجائية من جهة أخرى ، لكن ما بنيت عليه الطفرة من الصّدفة ، وما تقتضيه من احتمال النكوص والارتداد في تحوّل الأنواع جعلها لا تخرج عن مجال التطورية عموما في تهافتها[52] .

وإذا كان التّهافت والوهن يظهر في التفسير التطوري للحياة عموما فإنّه يظهر أكثر جلاء ووضوحا فيما يتعلّق بالإنسان ؛ حيث إنّ المستندات العلمية لم تستطع أن تثبت بأي حال أنّ لهذا الكائن أصلا انحدر منه ، ولا أدلّ على ذلك ممّا يقرّ به التطوريون أنفسهم من وجود حلقة مفقودة ينتهي إليها الإنسان ، فهو ينتهي في وجوده إلى ذلك

---

(51) انظر : وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدّى : 77 ، وبوكاي ـ ما أصل الإنسان : 55 وانظر في نقد التطورية عموما : فريق من العلماء ـ خلق لا تطور (مجموعة الفصول) ، وآل ياسين : الإنسان بين الخلق والتطور : 61 ومابعدها . وحيد الدين خان ـ الدين في مواجهة العلم : 10 وبكير أغوشت القرآن ومذهب دارون : 66 ، ويوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : 355 .

(52)انظر : بوكاي ـ ما أصل الإنسان : 54 .

الفراغ الذي هو في حقيقته ليس إلا الحجّة على الخلق الابتدائي .

وكلّ ما اكتشف إلى حدّ الآن من آثار لسلالات بشرية اكتشفت معه آثار تدلّ على اتّصاف هذه السّلالات بالذكاء ، وهو دالة العقل المميّز الذي هو بدوره الحدّ الفاصل بين الإنسان وغيره من الموجودات[53] .

إنّ الضّعف الذي تقدّم وصفه في مقولة التطور متأتّ من عرضها على ميزان العقل والعلم ، وهو ما قرّره جمع من علماء الحياة أنفسهم، بناء على نفس المنهج الذي انتهجه دارون لبناء نظريته .

وكما استخدمت هذه النظرية في غرض إيديولوجي انتصارا لنفي الغائية في الخلق، وبالتالي نفي الخالق ، فإنّ نقضها بالدّليل العلمي يمكن أن يستخدم في نفس الغرض من حيث هو طريق لإثبات الغائية والإرادة الخلاّقة . وما ورد آنفا من نقض لهذه النظرية لئن كان ظنّا راجحا ، وليس يقينا قاطعا إلا أنّه يعتبر فيما يتعلّق بالإنسان حجّة علمية عقلية على وجوده الابتدائي المستقلّ، من شأنها أن تزيد من درجة اليقين فيما انتهينا إليه سالفا من الدلالة القرآنية على البداية الزمنية للإنسان متمثّلة في آدم عليه السّلام ، وهي بالتالي حجّة عقلية تقوّي من يقينيه هذا المعتقد ، وهو الأساس الذي أوردنا عليه مقولة التطور ونقضها في هذا السّياق .

---

(53) انظر : المرجع السابق : 225 ، 232 ، وفريق من العلماء ـ خلق لا تطور : 95 وما بعدها .

جـ ـ مقولة التطور في الفكر الإسلامي :

إنّ القول بالخلق المستقلّ للإنسان هو القول السّائد قديما وحديثا في الفكر الإسلامي، التزاما في ذلك بالموقف القرآني الذي تقدّم بيانه راجحا إلى إفادة الخلق المستقلّ ؛ إلا أنّ سطوة مقولة التطور على الفكر الإنساني عامّة أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وما استمرّ من جيوب لتلك السّطوة إلى الآن قد مسّ الفكر الإسلامي عند بعض أهله، فإذا هم يميلون إلى التّصديق بهذه المقولة باعتبار أنّها لا تعارض العقيدة الإسلامية ، وإذا هم يحاولون أن يجدوا لها مبرّرا في نصوص الوحي لتكون وجها من وجوه الدّلالة لتلك النصوص ، وإذا هم يؤوّلون أفكارا وردت عند بعض المفكّرين السّابقين في تفسير الخلق تأويلا تطوريا لتأصيل الفكرة في التراث الإسلامي . وذلك ما يستلزم منا استجلاء الأمر في هذه القضية بمناقشة ما إذا كان لفكرة التطور أصل في الفكر الإسلامي قديما، ومدى ما كان لها من أثر فيه حديثا ، وذلك لصلته على وجه من وجوه الاعتقاد بالمبدإ الزمني للإنسان الذي نحن بصدد بحثه .

أولاً : التطور في الفكر الإسلامي قديماً :

لقد كان للكثير من المفكّرين المسلمين منذ القدم ملاحظات مهمّة تتعلّق بنشوء الأنواع وعلاقاتها ببعضها ، إلا أنها كانت في عمومها تنزع منزعا وصفيا في تدرّج الكائنات من الأخسّ إلى الأشرف ، ومن الأدنى إلى الأعلى، دون أن يكون التحوّل الانقلابي عنصرا ملحوظا في ذلك التدرّج ، وهو ما نتبيّنه في عرض النماذج التالية من تفكير

أعلام إسلاميين في تدرّج زمني .

لقد لاحظ أبو نصر الفارابي (ت 339هـ) ترتّب الموجودات فيما يرجّح أن يكون تأثرا بالفكر الأرسطي فقال : «ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدّم أولا أخسّها ، ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه . فأخسّها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الاسطقسّات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه» (54) ومن الواضح أن هذه الملاحظة وصفية في التدرّج التفاضلي للمخلوقات ، وأقصى ما يمكن أن نحمّلها التعاقبَ الزمني في النشوء دون أيّ معنى من معاني التحوّل .

وقد كانت لأبي علي أحمد مسكويه (ت 421 هـ) ملاحظات جدّ مهمّة في ترتّب الأنواع وتدرّجها في الرّقي ، بسطها في كتابيه : تهذيب الأخلاق والفوز الأصغر ، ومجمل ملاحظاته أن الموجودات مترتّبة في الرقيّ درجات متتالية ، فبعد الجماد يأتي النبات الذي تتدرّج فيه الأنواع من أبسطها وهي الحشائش إلى أعلاها وهي النخل الذي بلغ من شرفه على النبات إلى أن حصل فيه نسبة قوية من الحيوان ، ومشابهة كثير منه . ثم يأتي الحيوان فيكون في رتبته الأولى بسيطا قريبا من النبات كالصّدف والحلزون ، ثم تتدرّج الرّتب بتزايد الحواسّ إلى أن تبلغ أفق النوع الحيواني ، وهي مرتبة القرود التي ليس

---

(54) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة : 66 .

بينها وبين الإنسان إلاّ اليسير الذي إن تجاوزته صارت إنسانا . ثم يأتي نوع الإنسان فتترتّب أجناسه أيضا من أقلّها ذكاء وهي الموجودة في أطراف الأرض إلى أعلاها عقلا وفهما وهي الموجودة في وسط المعمورة (55) .

ومن المهمّ أن نلاحظ ما استعمله مسكوية من عبارات في ربطه للأنواع ببعضها ، فإنها عبارات ذات دلالة في تبيّن رأيه في طبيعة التدرّج في الأنواع . ومن تلك العبارات قوله : « أوّل ما يرقى النّبات من منزلته الأخيرة ويتميّز به من مراتبه الأوّل هو أن ينقلع من الأرض» وقوله : « ثم يقوى ذلك إلى أن يصير منه الحيوان الكامل في الحواس الخمسة . . » وقوله : « ولا يزال هذا الأثريقوى في نبات آخر يليه في الشّرف إلى أن يصير له من القوّة في الحركة إلى أن يتفرّع وينبسط» . إنّ هذه التعابير في ظاهرها قد توحي بمعنى التحوّل من نوع إلى آخر وخاصّة التعبير الثاني منها ، إلاّ أن الإطار الذي وضعت فيه هذه البيانات كلّها يفيد العكس ؛ فقد جاء في الفوز الأصغر كمقدّمة لهذا التدرّج في المراتب قوله : «فأمّا اتصال الموجودات التي نقول إنّ الحكمة سارية فيها ، حتى إذا وجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحقّ في جميعها حتّى اتّصل آخر كلّ نوع بأوّل نوع آخر فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزا كثيرا على تأليف صحيح ، وحتى جاء من الجميع عقد واحد ، فهو الذي ننبّه عليه بالدّلالة بمعونة اللّه» (56)

(55) انظر : مسكوية : الفوز الأصغر : 85 وما بعدها ، وتهذيب الأخلاق : 68 - 74.

(56) مسكويه ـ الفوز الأصغر : 86 .

فهذا التّقديم يركّز على معنى الاتّصال بين الأنواع . والاتصال فيه معنى التمايز والاستقلاية كما يؤكّده التمثيل بالخرز المنتظم في العقد ، وينتفي فيه معنى التحوّل الانقلابي المفضي إلى اختفاء السّابق وبروز اللاحق . وقد كان مسكوية أكثر وضوحا في هذا المعنى بصدد حديثه عن الإنسان ، فقد أورد ملاحظتين متعمّدتين لبيان الفجوة بينه وبين أفق الحيوان حينما قال : «وهذه المرتبة [مرتبة القردة] وإن كانت شريفة فهي خسيسة دنيّة بعيدة من مرتبة الإنسان» (57) . وقال : «وهذا الأثر [الفهم المتوفّر للقردة] وإن كان شريفا بالإضافة إلى ما دونه من رتب البهائم ، فهو خسيس دنئ جدّا بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق» (58) .

وكان لإخوان الصفا بيان مفصّل في رسائلهم لمراتب الموجودات وتدرّجها خلاصته : « أنّ أوّلَ مرتبة الحيوان متّصل بآخر مرتبة النبات ، وآخر مرتبة الحيوان متّصل بأوّل مرتبة الإنسان ، كما أن أوّل المرتبة النباتية متّصل بآخر المرتبة المعدنية ، وأوّل المرتبة المعدنية متّصل بالتّراب والماء» (59) . ومن البيّن أنّ هذه الملاحظات لا تدلّ إلا على معنى الاتّصال ، وليس فيها إشارة إلى معنى التحوّل .

ولابن خلدون (ت 808 هـ) ملاحظات على جانب كبير من الأهمية في هذا الشأن حيث يقول : «انظر إلى عالم التكوين كيف

(57) نفس المصدر : 89 .

(58) نفس المصدر والصفحة .

(59) رسائل إخوان الصفا 168/2 .

ابتـدأ من المعـادن ، ثم النّبـات ، ثم الحـيـوان على هيـئـة بديعـة من التدريج : فآخر أفق المعادن متّصل بأوّل أفق النّبات مثل الحشائش ومالا بذر له ، وآخر أفق النّبات مثل النخل والكرم متّصل بأوّل أفق الحيوان مثل الحلزون والصّدف ، ولم يوجد لهما إلا قوّة اللّمس فقط . . . واتّسع عـالم الحـيوان وتعـدّدت أنواعـه ، وانتـهى في تدريج التّكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرّوية ، ترتفع إليـه من عـالم القردة الذي اجتمع فيه الحسّ والإدراك ، ولم ينته إلى الرّوية والفكر بالفعل » (60) .

ومعنى الاتّصـال عند ابن خلدون يأخـذ بعـدا آخـر زائدا على المحاذاة والتجـاور ، وهو مـا يبـدو في شـرحـه للاتصـال في قـولـه : «ومعنى الاتّصال في هذه المكوّنات أنّ آخر أفق منها مُستعدّ بالاستعداد القـريب لأن يصيـر أوّل أفق الذي بعـده » (61) ، وقـد شـرح هذا الاستعداد بما هو أوضح في الاشتباه بمعنى التحوّل ، إذ يقول : «اعلم أرشدنا اللّه وإيّاك أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلّها على هيئة من التّرتيب والإحكام وربط الأسباب بالمُسبّبات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته » (62) . فهل يفهم من هذا البيان أنّ ابن خلدون يقول بالتّحول في الأنواع ونشوء بعضها من بعض ؟ .

(60) ابن خلدون ـ المقدمة : 89 .

(61) نفس المصدر والصفحة .

(62) نفس المصدر : 88 .

إن فهم رأي ابن خلدون في هذا الصدد لا يكون مصيبا إلا بتبين السّياق الذي أدرج فيه هذه البيانات والغاية التي أراد تحقيقها منها ، فهـذه الملاحظات التي أوردها ابن خلدون في تدرج الأنواع أدلى بها في سياق شرح حقيقة الوحي والبرهان على إمكان وقوعه ، ولذلك فقد كانت مقدّمة للفصل الذي خصّصه للوحي والرّؤيا . ولما كان الوحي يقوم على الاتّصال بين جنسين مختلفين في الطبيعة : الإنسان والملائكة ، وهو ما يشكّل صعوبة ذهنية في قبول إمكانه ، أراد ابن خلدون أن يسهّل على الأذهان قبول إمكان هذا الاتصال ، وذلك ببيان الصّلة بين الأجناس فيما تشترك فيه من بعض الخصائص في منطقة آخر أفق كلّ جنس وأوّل أفق الذي يليه ، ممّا يسمح بتصوّر الانتقال بين الأفقين في تلك المنطقة ، ولذلك فإننا نجده يرتّب على الملاحظات السّابقة قوله : «فوجب من ذلك أن يكون للنّفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات في لمحة من اللّمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد ، ويكون لها اتّصال بالأفق الذي بعدها شأن الموجودات المرتّبة كما قدمناه» (63) .

فيتبين إذن أنّ الملاحظات الخلدونية الآنفة أدرجت في سياق الاتصال المعرفي ولم تكن في سياق شرح وجودي غرضه بيان النشوء بالتّحول والانقلاب ، وممّا يؤيّد ذلك التعبيرُ الذي قال فيه : «واستحالة بعض الموجودات إلى بعض» ، فالاستحالة هنا تعني انتقال

(63) نفس المصدر : 89 .

شيء موجود إلى شيء آخر موجود أيضا ، فالأنواع والأجناس مقرّرة سلفا إلا أنّ بعضها ينتقل إلى بعض ، كما ينتقل النّبي في لحظات معيّنة إلى عالم الملائكة بما يحصل له من صفاء الروح وهي خاصيتهم المميزه ليأخذ الوحي ثم يعود إلى حالته العادية ، وهو في ذلك الانتقال محافظ على كيانه المنتسب به إلى عالم الإنسان (64) . ،

ولذلك فإنّه لا يمكن أن تفهم أقوال ابن خلدون على أنّها إقرار بالتطور كأسلوب في الخلق وإن يكن ذلك بالرّعاية الإلهية .

وجاء صدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ) بعد هؤلاء جميعا يشرح تدرّج الموجودات شرحا أوفى من سابقيه وأكثر تفصيلا ، فقد بيّن مراتب الموجودات متدرّجة من الجماد إلى الإنسان في شيء كثير من الدّقة والشرح . وقد وردت في أثناء شرحه عبارات ذات أهمية في بيان الصلّة بين النوع الأدنى والأعلى منه ، وذلك مثل قوله «ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق [أي النبات] إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة ، وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن أفق النّبات » وقوله : «ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدّب . . . » وقوله : «إنّ كلّ مرتبة منها [أي مراتب الموجودات] محتاجة إلى ما قبلها في وجودها . . وأن الإنسان لا يتمّ له كماله إلا بعد أن يحصل

(64) ولو كان يقصد «ابالاستحالة» تحوّل نوع إلى نوع آخر ، لقال : واستحالة بعض الموجودات موجودات أخرى . على أنه يمكن أن يكون المقصود أيضا استحالة العناصر موجودات معينة لتنشأ منها موجودات أخرى كما يتحوّل الماء والمعادن إلى نبات في نشوء النبات ونموّه .

له جميع ما قبله » وقوله : «إنّ الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر . . كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه » (65) .

إنّ هذه الملاحظات لا تثبت بوضوح وقطعية أن صاحبها يقول بالتحوّل الانقلابي ؛ إذ هذا التزايد وهذا الاشتداد الذي يقع في النوع بالنسبة للذي قبله يمكن أن يفسّر على أنّه يكون في نوع آخر يخلق ابتداء بعده ، ولكن الخصائص فيه تزداد وتشتدّ بالنسبة للذي قبله ، وهذا ما يمكن أن ينطبق على الملاحظتين الأكثر صراحة المتعلّقة أولادها بحاجة كل نوع إلى ما قبله ، والمتعلّقة ثانيتهما بتشبيه الزيادة في الأنواع بالزيادة في الجنين ، فحاجة كلّ رتبة إلى ما قبلها يمكن أن تفسّر على أنّها حاجة في حفظ الوجود ، فالنّبات محتاج في حفظ وجوده إلى التراب ، والحيوان إلى النبات ، والإنسان إليها جميعا . والتشبيه بالجنين يمكن أن يكون تشبيهاً في مجرّد الاشتداد لا تشبيها في الاشتداد بشرط التحول في الذات الواحدة من طور إلى طور . هذا ما يمكن أن يفهم من ملاحظات الشيرازي طالما أنّه لم يصرّح بالتحوّل في الذات الموحّدة من رتبة إلى رتبة (66) .

(65) انظر : الشيرازي ـ الأسفار الأربعة : 169 - 70 ، 343 - 348 ٠(عن آل ياسين ـ الإنسان : 49) .

(66) انظر عن التطور في الفكر الإسلامي : العقاد ـ الإنسان في القرآن : 442 وما بعدها ، وآل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور : 41 وما بعدها ، وأحمد سعيد الدّمرداش «نظرية النشوء والتطور البيولوجوي عند العرب» مقال بمجلة منبر الإسلام : عدد 9 السنة 1401/39 هـ ، وراجع في عرض آراء المفكرين الإسلاميين في خلق الأنواع وتفسيرها بما هو قريب من تفسيرنا ، محفوظ علي عزام ـ نظرية التطور عند مفكّري الإسلام : 117 وما بعدها .

ويتبين مما تقدّم أنّ الفكر الإسلامي القديم في ملاحظته لأطوار الحياة كان يميل إلى الوصفية لتقرير ترتّب حلقات الخلق وتفاضلها بحسب النقص والكمال في تركيبها ، وأنّ تلك الملاحظات كانت في نطاق أنواع متكاملة متزامنة الوجود عند ملاحظتها وإن كانت تحتمل التعاقب في ذلك الوجود ، أمّا التحوّل الانقلابي الذي تختفي فيه صور حياتية لتعقبها أخرى فإنّه لم يكن واردا على أذهان المسلمين ، وإنما هي قراءة متأوّلة لما كتبوا بإسقاط معطيات نظرية التطور الدّاروينية عليه . وقد نبّه إلى خطإ هذا التأويل بعض المفكّرين الإسلاميين أنفسهم كما ذكره العقاد نقلا عن الخازني في قوله : «إننا إذا قلنا إنّ الإنسان بلغ حدّ الكمال وكان يوما عجلا فصار حمارا فغدا حصانا فأضحى بعده قردا ، فليس معنى ذلك أنّه كان يوما عجلا فصار حصانا فأضحى بعده قردا حتى صار في النهاية إنسانا» (67) .

ثانياً ـ التطور في الفكر الإسلامي حديثا :

كان لبعض المفكّرين الإسلاميين حديثا شأن آخر إزاء فكرة التطور في الخلق ، وذلك باعتبار ما أحدثته نظرية التطور الداروينية من صدى في العالم الإسلامي وخاصة حينما وظّفت في خدمة الإلحاد (68) . وأغلب من تناول نظرية التطور بالبحث انتهى إلى

(67) عن العقّاد ـ الإنسان في القرآن : 449 .

(68) انظر صدى الدّاروينية في المشرق في العقاد ـ الإنسان في القرآن : 458 وما بعدها.

ردّها وتفنيدها باعتبار ما صيغت فيه من نفي للخالق أولا ، وما ظهر من تهافتها علميا ثانيا ، ولعلّ من أوّل من تصدّى لنظرية التطور بالنقد جمال الدّين الأفغاني في كتابه الردّ على الدّهريين (69) ، وتتالى بعده الكثيرون ينهجون نهجه في الرد على التطورية .

إلا أنّ وجهة أخرى في الفكر الإسلامي الحديث لم تر في التطورية ما يتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية إذا ما جرّدت من الصياغة الإيديولوجية التي وظّفت فيها ، ونُظر فيها إلى الجانب العلمي الصرّف ، وأدرجت بعد ذلك في ضمن الأساليب التي يجوز أن تتعلّق الإرادة الإلهية بها في الإنشاء . ويبقى حينئذ صحّة النظرية أو خطؤها ليس رهينا بتعاليم العقيدة وإنما هو رهين التحقيق العلمي .

ولعلّ من الأوائل من أصحاب هذه الوجهة محمد رضا آل العلامة التقي الأصفهاني الذي قال في كتابه «فلسفة دارون» « . أمّا كيفية الخلق ، وأنّ هذه الأنواع كلّها خلقت مستقلة ووجدت من كتم العدم ابتداء ، وأنّها لم تتغيّر عمّا وجدت عليه في أوائل الخلق ، فهذا أمر لم يرد فيه نصّ صريح من الكتاب ولا متواتر من السّنة ، وسواء أكان آباء الجمل جمالا ، أو كانت ضفادع تنقّ في الماء ، والجدّ الأعلى للفيل فيل أو سنونو يطير في الهواء ، فإن أدلّة الصّنع عليهما في الحالين ظاهرة ، وفيها على وجود الصانع الحكيم آيات باهرة» (70) .

(69) انظر : جمال الدين الأفغاني ـ الرد على الدهريين : 152 .

(70) راجع ، العقاد ـ الإنسان في القرآن : 465 .

ولم يقتصر أصحاب هذه الوجهة على إفساح الإمكان لنظرية التطور في نطاق العقيدة الإسلامية لأنواع النّبات والحيوان فحسب بل أفسحوا ذلك للتطور في مجال الإنسان أيضا . ومن ذلك ما قاله عبد الوهاب النجار في كتابه «قصص الأنبياء» : «فإذا وصل أصحاب هذه النظرية [التطورية] إلى الأدلة القاطعة التي تجعل هذه القضية بديهية تساوي : كلّ عدد زوجي ينقسم إلى قسمين متساويين ، والسّماء فوقنا والأرض تحتنا ، كان لزاما علينا أن نؤوّل القرآن ليوافق الواقع»(71) . وإلى مثل هذا الرأي أشار العقّاد بقوله : « ليس في القرآن ما يوجب علينا أن نقول ببطلان الانتخاب الطبيعي ؛ لأن خلق الإنسان من الطين لا ينفي التحول إلى غير الطين ، ولا يوجب علينا القول بكيفية الخلق من الطين على صورة من صور التركيب ، وإنما نعلم من القرآن أنّ الله بدأ خلق الإنسان من طين : **﴿ ثُمّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ مَاءٍ مهين﴾** : وفي آية أخرى **﴿ من سُلاَلَةٍ من طين﴾** فلا اختلاف بين هذا وبين التحول الذي يثبت إذا ثبت على وجه من الوجوه » (72) .

وإنما ذهب هؤلاء إلى ماذهبوا إليه لما رأوا من أنّ البيان القرآني في بعض الآيات يتّسع لأن يحتمل تفسير خلق الموجودات بما فيها الإنسان تفسيرا تطوريا وهو ما بيّنه العقاد في قوله : «وللنشوئيين

(71) عبد الوهاب النجار ـ قصص الأنبياء : 13 (ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت 1976) .

(72) العقاد ـ الإنسان في القرآن : 533 .

المحدثين آراء قد يستمدّون تأييدها ـ لو شاؤوا ـ من آيات قرآنية فسّرها بعضنا تفسيرا يتقبّله القائلون بتنازع البقاء وبقاء الأصلح وتتابع الأطوار : **﴿ولَوْلا دفْعُ اللّه النّاس بعْضهم ببعْضٍ لَفَسدَت الأرْضُ﴾** [البقرة / 251] «**﴿ فَأمّا الزّبَدُ فَيَذْهبُ جُفَاءً وَأمّا ما ينفع النّاسَ فيَمْكُثُ في الأرْضِ﴾** [الرعد / 17] ، **﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أطْوارًا ﴾** [نوح / 14] » (73) .

وحينئذ فإنّ الأمر يرجع إلى تفهّم الآيات القرآنية المتعلّقة بالخلق عموما ، وبخلق الإنسان خصوصا . فأمّا فيما يتعلّق بالإنسان فقد انتهينا سابقا إلى أنّ البيان القرآني المتعلّق بخلقه يرجّح إلى ما يقارب اليقين القاطع الخلق الابتدائي المستقلّ . وأمّا فيما يتعلّق بالخلق عموما من غير الإنسان ، فإنّه لم يرد في كيفيته بيان قرآني صريح أو قريب من الصّريح ، فيبقى الفصل فيه للحجّة العلمية ، ويبقى للقرآن الكريم فيه متّسع لما تثبته تلك الحجّة من كيفية في الخلق مستقلّة أوتطوّرية ، وذلك كلّه في نطاق أنّه أسلوب إلهي في الخلق والتدبير يخضع لإرادة الله تعالى وحكمته (74) .

يتبيّن مما تقدّم إذن أنّ الموقف العقدي الإسلامي في المبدإ الزّمني لوجود الإنسان هو موقف تشهد نصوص الوحي قرآنا وحديثا شهادة تقرب من القطع أنّ الإنسان وُجد مكتملا وجوداً مستقلا في طفرة فجائية من سلسلة الخلق الإلهي ، وأنّ البداية الزّمنية لذلك الوجود

(73) نفس المرجع : 531 - 32 .

(74) راجع ، يحي هاشم ـ الإسلام والاتجاهات ـ العلمية المعاصرة : 62 وما بعدها .

هي اللّحظة التي خلق فيها آدم عليه السّلام مكتمل الإنسانية . وقد كان ذلك أمرا مسلّما عند المفكّرين الإسلاميين القدامى ، والذين بدرت منهم ملاحظات في ترتّب الموجودات بما فيها الإنسان إنّما كانت ملاحظاتهم تتعلّق بوصف المراتب من الأخسّ إلى الأكمل دون معنى التحوّل الذي فهمه بعض الباحثين المحدثين منهم بطريق الإسقاط لا من طريق قرائن كلامهم . وقد كانت للدّاروينية سطوة على بعض المفكّرين الإسلاميين المحدثين دفعت بهم إلى أفهام تطورية في حقّ الإنسان حاولوا التماس شواهد قرآنية عليها دون سند مقنع في ذلك .

٤ ـ أثر المبدإ الزمني في النفس والمجتمع :

إنّ الإيمان بالمبدإ الزمني للإنسان فيما إذا كان طفرة أو تطوّراً لا يبقى في أثره على المؤمن عند حدّ التصديق العقلي بحقيقة طبيعية مثل سائر الحقائق الأخرى ، بل هو يمتدّ في ذلك الأثر إلى أمد بعيد في النفس والمجتمع لما له من تعلّق بما يرى الإنسان عليه نفسه من حقيقة أصله وكيفية خلقه فيما إذا كان كائنا خُصّ بالوجود المكتمل انفرادا عن سائر الموجودات الكونية ، أو ما إذا كان حلقة ضمن الموجودات متطوّرة عمّا قبلها من الحلقات . وهذا الأثر النّفسي والاجتماعي لما يتصوّر الإنسان عن نفسه في أصل وجوده تشهد له الرابطة المنطقية بين الإيمان بهذا النّوع من التصوّرات وبين ما تحدثه من آثار ، كما تشهد له التجربة الواقعية من أنظمة الحياة التي قامت على اعتبار المبدإ المكتمل للإنسان ، والتي قامت على اعتبار التحوّل المتطاول في الزمن بالتطور

على حدّ سواء .

فالإنسان لمّا يقع في نفسه موقع الاعتقاد أنّه كائن خصّ من بين سائر الموجودات الكونية بالوجود الطفري المكتمل ، وأنّ مبدأه المكتمل ذلك متمثلا في وجود آدم عليه السلّم إنّما هو تشريف له وتكريم ، فإنّه لا محالة سيحدث ذلك في نفسه شعورا بقيمته الذّاتية وتميّزه على سائر الكائنات الأخرى . ومن ذلك الشعور تنشأ إرادة الوفاء لما كان من تفضّل عليه بالخصوصية المميّزة متمثّلة في شرف مبدئه المكتمل ، وتجد تلك الإرادة طريقها إلى الشكر القولي والعملي للمتفضّل بذلك الوجود المكتمل متجليّا في العمل على تحقيق المقتضيات المطلوبة التي اقتضاها وجوده المكتمل فيما أعدّ له به من وظائف جماعها وظيفة الخلافة في الأرض والتّعمير فيها .

ومن شعوره بالتميّز في مبدإ وجوده ستنشأ فيه أيضا روح من الاستعلاء النفسي على سائر كائنات الطّبيعة ؛ إذ هو خصّ دونها باحتفال مشرّف في خلقه ، وتلك الرّوح الاستعلائية ستكون من جهة عاصمة له من أن يقع تحت سلطان موهوم للطبيعة يذلّ به لسطوتها ، ويقدّم لها من القرابين لاتّقاء شرّها وطلب رضاها ما يهدر به قواه شأن الكثيرين من عبدة الطّبيعة في القديم والحديث ، كما ستكون من جهة أخرى دافعة له نحو استثمار مقدّرات الطبيعة في سبيل أن يندفع بها في أداء وظيفته في الحياة التي أعدّ من أجلها متميّزا عنها بمبدئه المكتمل ، ويتفادى إذن أن يسلك إزاءها مسلك العزلة عن الكون تهيّباً

له لاستشعار سطوته ، أو زهداً فيه لليأس من ثمرته ونفعه أن يكون
لها فائدة في حياته . ولعلّ هذه المعاني من الآثار النّفسية للاعتقاد
بالخلق المتميز للإنسان تبدو وعلى نحو من الأنحاء في قوله تعالى :
﴿هو أنشأكُم من الأرضِ واستَعْمَركُم فيها فاستغفِروه ثُمّ توبُوا إليه ﴾
[الروم / 61] فقد ورد في الآية ترتيب الاستغفار والتوبة إلى اللّه
بتحقيق ما طُلب منه في مهمّة الخلافة على الإيمان بأنّ الإنسان إنّما
خُلق خلقَه المميّز الذي ورد وصفه في آيات أخرى ، ومُكّن بذلك
الخلق من الأرض بما سُخّرت له به . فالنتيجة المنطقية للإيمان بهذا
المبدإ الخلقي للإنسان هي اتّجاه إرادته نحو تحقيق ما من أجله خُلق من
وظيفة الخلافة . وقد جاء هذا المعنى في الآية على لسان صالح عليه
السّلام ينبّه قومه إلى الاعتبار بما كان من خلقهم خلقا متميزا مُكّنوا فيه
من الأرض لينشئ ذلك في نفوسهم التوبة إلى اللّه بإقامة منهجه في
حياتهم ؛ إذ هو النتيجة المنطقية المرتّبة عليه .

وفي مقابل ذلك فإنّ الإنسان لمّا يقع في نفسه تصوّر يقوم على أنّه
في مبدئه الإنساني ليس إلاّ حلقة رقمية في سلسلة من حلقات
الموجودات منقلبة بالتحوّل الآلي الأعمى عما قبلها ، وأنّه تبعا لذلك
لم يخصّ في وجوده بأيّ ضرب من الاحتفال الخاص ، بل إنّ مبدأه
الزمني في الوجود ليس له حدّ بيّن بمقتضى الانقلاب المتطاول في
الزمن من الحيوانية إلى الإنسانية ، وأنّه إذن يتساوى في ذلك مع كلّ
العناصر الكونية من الحشرات والطيور والخنافس والبغال ، إنّه لمّا يقع

في نفسه ذلك التصوّر موقع التّصديق فإنّه سينعكس عليه نفسيا بما
ينشأ من شعور بضآلة الشأن ، وخساسة الأصل ؛ إذ هو ليس وجوده
إلاّ رقما من بين أرقام سائر عناصر الكون ، وليس مبدؤه إلاّ بالتحوّل
الآلي الذي يخلو من أيّ معنى من معاني العناية والتشريف .

وحينما يقع في نفس الإنسان أيضا أنّ مبدأ وجوده في الزمن
المتطاول إنما تمّ عبر منهج من الصّراع مع العناصر التي تنافسه على
الأرض ، وأنّه ما ولد في الزمن المتطاول إلا لأنّه كان الأقوى في ذلك
الصّراع . فإنّ ذلك من شأنه أن يولّد في نفسه روحا من العدوانية إذ
هي سبب وجوده كما هو واحد من عناصر النظرية التطورية ، وهذه
الروح العدوانية ستولّد فيه النزوع الدّائم إلى الصّراع والعنف إزاء
الآخرين سواء من أفراد الإنسان أو من عناصر الطبيعة ، وذلك في
سبيل الحفاظ على الوجود الذي ما اكتسبه ابتداء إلا من خلال ذلك
الصّراع والعنف .

وإذا ما استقرّ في النّفس الشعور بضآلة الذّات ودونيتها من جرّاء
الآلية العمياء التي كان بها مبدأ النشوء من جهة ، واستقرّت فيها من
جهة أخرى روح الصّراع والعدوانية من جرّاء ما تقوم عليه فكرة
التطور من عنصر البقاء للأقوى من خلال الصّراع فإنّ ذلك كلّه سيولّد
في الإنسان معنى من النزوع إلى امتهان الذات الإنسانية ؛ إذ هي
ليست إلا مساوية لسائر عناصر الكون ولا تزيد عنها شيئا في شرف
المنشإ ، كما يولّد معنى من النزوع إلى الاستحواذ ؛ إذ به تكون القوّة

التي تضمن البقاء . وإنسان يكون على هذا النزوع يصير لا محالة إلي وضع من تخريب الحياة والإفساد في الأرض إفساداً شاملاً .

ومن الناحية الاجتماعية فإنّ الإيمان بالخلق الابتدائي المكتمل للإنسان يثمر القناعة بأنّ هذا الإنسان الذي خلق مكتملا ينطوي على فطرة ثابتة تستمدّ ثباتها من وجوده المكتمل . وعلى أساس هذا الثبات تبنى الحياة الاجتماعية على موازين وقيم ثابتة في الأخلاق وسبل التعامل ونظم العيش ، وهي موازين وقيم تتأسّس على احترام الإنسان والإعلاء من شأنه ، وذلك هو مسلك الأديان عموما في توجيهاتها الاجتماعية والأخلاقية بالغةً في ذلك القمّة في الدّين الخاتم استمداداً من التصوّر الذي رسمه لمبدإ الإنسان مكتملا مجلّلاً بالتشريف في ذلك المبدإ المتمثّل في آدم أبي البشر ، وهو التصوّر الذي يُستصحب بالنّسبة لكلّ أبناء آدم إلى يوم الدّين .

وفي مقابل ذلك فإنّ الإيمان بالوجود التطوري للإنسان يثمر القناعة بأنّ هذا الإنسان الذي وُجد بالتطور لا ينطوي على فطرة ثابتة ، بل هو خاضع للتحوّل الدّائم في فطرته ، وعلى هذا الأساس فإنّ حياته الاجتماعية تبنى على موازين ونظم وقيم قابلة للتغيّر هي أيضا من حين إلى حين ومن حال إلى حال ، وهي تخضع في تغيّرها لمقتضيات من النزوع إلى الاستحواذ والنزوع إلى الصّراع والعدوانية في غير ما معيار أخلاقي واجتماعي ثابت .

ويتجلّى مصداق هذا المعنى فيما انتهجته المجتمعات الغربية بتأثير

من فكرة التطور التي اكتسحت الثقافة الأروبية منذ القرن الماضي ، فإذا هذه المجتمعات تتّخذ من فلسفة التطوّر مرجعية لنظامها الأخلاقي والاجتماعي ، فلم يبق شيء من ذلك النظام يخضع للمعايير الثابتة ، وإنما هي أنظمة متغيّرة متطوّرة بحسب الظروف تبعا لتغير الاعتبارات الزّمنية والمصلحة الضيقة .

ولعلّ من آثار هذه الأنظمة المتغيّرة ما ظهر من منزع العنف والاستحواذ متمثّلا بالأخصّ في حركة الاستعمار التي مارستها المجتمعات الغربية على العالم المستضعف ، وهو ما يظهر بجلاء استهتارا بالذاتية الإنسانية ، وتأصّلا لمسلك الصّراع من أجل البقاء في المجتمعات الغربية . ولعلّ من آثار ذلك أيضا ما تسلكه المجتمعات الغربية اليوم من مسلك الازدواجية في تعاملها مع الشعوب الأخرى ، فإنّ هذا التعامل يتحدّد بحسب مصلحتها في الاستحواذ وتحصيل أسباب القوّة الممكّنة من الغلبة في حلبة الصّراع ، ولا يقوم بحال على موازين وقيم أخلاقية ثابتة ، ولّما كانت الأنظمة الشيوعية أكثر إيمانا بالفكرة التطورية فإنّها كانت أيضا أكثر إمعانا في امتهان الذّات الإنسانية ، وأكثر إمعانا في المصارعة العدوانية ضدّ الإنسان والطبيعة جميعا ، وأكثر استهتارا بمبدإ الثبات في القيم والموازين الأخلاقية والدّينية .

إنّه إذن حصاد مرّ لفكرة التطوّر في النّظم الاجتماعية تفلّتت به الثوابت ، وبدت تلك النّظم تتغيّر في انحلال مستمرّ إلى غير قرار ،

وذلك ليس إلا مظهرا لما تحدثه فكرة التطور كتفسير لمبدإ الإنسان من شعور بالدّونية والعدوانية معا في نفس الفرد المؤمن بها . وحينما نقابل هذا الأثر النفسي والاجتماعي لفكرة التطور بالأثر النفسي والاجتماعي للإيمان بالمبدإ المكتمل للإنسان كما مرّ شرحه يتبيّن لنا أيّ تفوّق للمعتقد القرآني في تشريف الإنسان متمثلا في آدم عليه السّلام بالخلق الابتدائي المكتمل في اللّحظة الزمنية التي بَدأ اللّه تعالى فيها خلقه وزفّه بشرى للوجود .

خلاصة خاتمة

إنّ الإنسان في مبدئه الوجودي ماهيةٌ متقرّرة في العلم الإلهي الأزلي ، حُدّدت حقيقتها ، وحدّد دورها وغايتها ، ورسم لها الطريق سلفا ، فذلك إذن مستوى أوّل من مستويات الوجود الإنساني ، وفيه كان التأسيس الذي سيوجّه كلّ مابعده من مراحل الوجود .

وفي الوجود الزّمني للإنسان فإنّ الماهية متقرّرة في واقع النوع الإنساني ، وليس الأفراد إلا تحقّقات في الزّمن للماهية المشتركة التي تقرّرت في النوع منذ وجد النّوع ، وهو ما يقتضي ضربا من الشراكة بين أفراد الإنسان في مقتضيات الحياة ، وينفي معنى التفرّد المطلق الذي يكون فيه كلّ فرد كائنا منفرداً بذاته .

ومن أهمّ العناصر المشكلّة لحقيقة الماهية الإنسانية المشتركة في النّوع هو الشهادة بوحدانية اللّه تعالى ، فكما أنّ الإنسان إنما تنعقد حقيقة الإنسانية فيه بعواطفه وغرائزه وبعقله ورويّته ، فإنها تنعقد قبل ذلك بما أودع في فطرته من علم بربّه واعتراف بوحدانيته ، فذلك أمر مطبوع فيه كما طبعت سائر خصائصه الجبلية فيه .

وإذا كانت ماهية الإنسان تحقّقت في الفرد عند وجوده الزّمني فرداً ، وبمقتضى ذلك الوجود نفسه ، فإنّ ذلك ليس إلا في حدّ من عناصر تلك الماهية ، وإلا فإنّ الوجود الحقيقي المكتمل لتلك الماهية لا

يكون إلا بجهد إرادي حرّ يبذلُه الإنسان ، ويبرز في واقع الحياة ما هو كامن في الفطرة إلى وجود بالفعل ، فيرتقي إذن بتحقيق الماهية مرتفعا في سلّم الإنسانية إلى آفاق غير محدودة : إيمانا وعقلا وخلقا وتعميرا في الأرض . إنّها إذن ماهية مقرّرة في علم اللّه ، ومتحقّقة في النّوع بالكمون ، ومتحقّقة في الفرد بالوجود الزمني في حدّ أدنى ، ولكنّها لا تكتمل في الزمن وجوداً إلا بكدح إنساني جهادي .

والوجود الإنساني عامّة في مستوياته المختلفة إنّما هو يحمل معنى التفضّل الإلهي على الإنسان ، فما وجد الإنسان إلا للتفضّل عليه بالنّعمة في حياة عاجلة وأخرى آجلة ، فوجوده إذن إنما هو لخيره ونفعه ، وهو قد أُعدّ لتحصيل ذلك الخير وأُرشد إلى الطريق الموصّل إليه ، وبذلك يكون هذا الوجود إنّما هو تجلٍّ من تجلّيات الكمال الإلهي المتمثّل في الكرم والخير . إنّ وجود الإنسان هو مكرمة إلهية لذلك الإنسان .

ومن تمام المكرمة الإلهية للإنسان بوجوده ، أن خلقه اللّه تعالى خلقا مستقلاّ مكتملا ، متميّزا عن سائر المخلوقات الأخرى ، وأن جعل ذلك الحدث الحدث الأعظم في تاريخ الخلق ، فقد انتظمت الموجودات عند وجوده في نسب تفاضلية بحسب مواقفها منه ، فشَرُف من دان له بالسّجود ، ولُعن من أبى واستكبر ، وسخّرت سائر الكائنات لخدمته ونفعه ، وهذا الوجود المستقلّ ينفي كلّ معنى من معاني الوجود المنخرط في سلسلة المخلوقات السّابقة على سبيل التطور والترقّي ، فذلك الوجود التطوّري ينفيه في حقّ الإنسان البيان

القرآني ، كما يميل إلى نفيه العقل بحجج علمية تتزايد وتقوى يوما بعد يوم .

وحينما يقع في نفس الإنسان الإيمان في مبدئه بالصّورة التي قدّرتها العقيدة الإسلامية على النحو الذي وصفنا فإنّ ذلك يكون له أثر تربوي يوجّه النّفس والفكر ، كما يوجّه السلوك والعمل . فالإيمان بأنّ وجود الإنسان هو تحقّق واقعي لما في علم اللّه الأزلي ، وأنّه ضرب من التفضّل عليه لإسعاده ، وأنّه خصّ باحتفال خاصّ في بداية خلقه تميّز به عن سائر الموجودات ، من شأنه كلّه أن يوقع في النّفس الشّعور بالامتنان في حقّ اللّه تعالى ، والشعور أيضا بقيمة الذّات وكرم النّفس ، وتنفتح له بذلك آمال وأشواق لمواطأة الحكمة التي بها وجد . وحينما ينضاف إلى ذلك الإيمان بأنّ تحقيق الماهية الإنسانية الحقّ لا يكون إلا بكدح إرادي يرتقي به في سلّم الإنسانية ، فإنّه يتولّد فيه النزوع إلى العمل الصالح الدّؤوب ليبلغ أعلى الدّرجات في الإنسانية : ترقية للذات ، وتعميرا في الأرض ، يحدوه الأمل ، ويدفعه الشعور بالعزّة ، وتدعوه الغاية التي حدّدتها حكمة الوجود ، فلا يكون إذن يأس ولا قلق ، ولا يكون انطواء ولا إحباط ، ولا يكون تيه وضياع بين مخلوقات الكون ، ولا تكون عدوانية صراعية ضدّها لمنازعتها البقاء ، وإنما هو توجّه انتفاعي رفيق إلى المقدّرات الكونية لصناعة تعمير في الأرض تكون تجليّا للمهمّة التي من أجلها خلق الإنسان كائنا فريدا خصّ بالشّرف في ماهيته وفي خلقه جميعا .

ثبت المراجع

ـ أحمد حسن فرحات .

1 ـ فطرة اللّه التي فطر الناس عليها . ط دار البشير ، عمان : 1987 .

ـ أحمد محمود صبحي .

2 ـ في علم الكلام . ط 2 دار الكتب الجامعية ، مصر 1974 .

ـ الأحمد نكري (عبد النبي بن عبد الرسول .

3 ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون . ط 2 مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات لبنان : 1975 .

ـ إخوان الصفا .

4 ـ رسائل إخوان الصفا . ط دار صادر ، بيروت (د . ت) .

ـ الأفغاني (السيد جمال الدّين ، ت 1897) .

5 ـ الرد على الدّهريين (ضمن كتاب : الثائر الإسلامي جمال الدّين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين) ط دار الشهاب ، باتنه / الجزائر (د . ت) .

ـ الإيجبي (عضو الدّين عبد الرحمن بن أحمد ، ت 756 هـ) .

6 ـ المواقف ، ط بولاق ، القاهرة 1913 .

ـ بكير أغوشت .

7 ـ القرآن ومذهب دارون . ط دار البعث ، قسطينة / الجزائر 1983 .

ـ البهي الخولي .

8 ـ آدم عليه السلام . ط مطبعة وهبه / القاهرة 1974 .

ـ ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ، تقي الدّين ، ت 728 هـ) .

9 ـ مجموع الفتاوى . ط الرياض 1381 هـ .

ـ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ، ت 255 هـ) .

10 ـ الحيوان ، تح : عبد السلام هارون ، ط 3 دار إيحاء التراث ، بيروت : 1969 .

ـ الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ، ت 816 هـ) .

11 ـ شرح المواقف للإيجي ، ط بولاق ، القاهرة 1913 .

ـ جميل صليبا .

12 ـ المعجم الفلسفي ، ط دار الكتاب اللّبناني ، بيروت 1982 .

ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الظاهري ، ت 456 هـ) .

13 ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل . 1 ـ ط صبيح القاهرة 1964 . 2 ـ ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت 1975 .

ـ ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني ، ت 852 هـ) .

14 ـ فتح الباري . ط دار الفكر ، لبنان 1991 .

ـ ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ، ت 808 هـ) .

15 ـ المقدّمة . ط الشعب ، القاهرة (د . ت) .

ـ الدّمرداش (أحمد سعيد) .

16 ـ نظرية النشوء والتطور البيولوجي عند العرب . بحث منشور بمجلة منبر الإسلام عدد : 9 سنة 39 ، 1401 هـ .

ـ الرازي (محمد بن عمر ، فخر الدّين ، ت 606 هـ) .

17 ـ التفسير الكبير ط دار الكتب العلمية ، ظهران (د . ت) .

18 ـ محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين ، تحـ : طه عبد الرؤوف سعد . ط مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة (د . ت) .

19 ـ معالم أصول الدّين . تحـ : عبد الرؤوف سعد . ط الكليات الأزهرية ، القاهرة (د . ت) .

ـ الراغب (الأصبهاني (أبو الحسن القاسم بن محمد بن المفضل ، ت 502 هـ)

20 ـ تفصيل النشأتين وتحقيق السّعادتين . تحـ : عبد المجيد

النجار ، ط دار الغرب الإسلامي ، بيروت : 1988 .

21 ـ الذريعة إلى مكارم والشريعة ، تحـ : أبو اليزيد العجمي . ط دار الصحوة ودار الوفاء ، مصر 1985 .

ـ ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت 595 هـ) .

22 ـ فصل المقال . تحـ : محمد عماره ، ط دار المعارف القاهرة 1972 .

23 ـ مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحـ : محمود قاسم ، ط 3 مكتبة الانقلو ، القاهرة 1969 .

ـ رينيه دوبو Rene Dubos

24 ـ إنسانية الإنسان . تعريب : صبحي الطويل ، ط 2 مؤسّسة الرسالة ، بيروت 1984 .

ـ الزركان (محمد صالح) .

25 ـ فخر الدّين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ط دار الفكر ، بيروت : 1963 .

ـ الزمخشري (محمود بن عمر ، جار الله ، ت 538 هـ) .

26 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل ، تحـ : محمد موسى ، ط 2 دار المصحف ، القاهرة 1977 .

ـ ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله ، ت 428 هـ) .

27 ـ الإشارات والتنبيهات . تح : سليمان دنيا ، ط 2 دار المعارف ، مصر 1968 .

ـ **الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسين ، ت 548 هـ)** .

28 ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ، ط دار إحياء التراث العربي ، لبنان (د . ت)

ـ **عادل العوا** .

29 ـ الإنسان ذلك المعلوم . منشورات عويدات ، ط بيروت ـ باريس 1917 .

ـ **ابن عاشور (محمد الطاهر ، ت 1973)** .

30 ـ التحرير والتنوير . ط الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس 1984 .

ـ **عبد الكريم عثمان** .

31 ـ نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) ط مؤسّسة الرسالة ، بيروت 1971 .

ـ **العجلوني (إسماعيل بن محمد الجراحي ، ت 1162 هـ)** .

32 ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس . . . ط 3 دار إحياء التراث العربي ، بيروت 1351 .

ـ **عرفان عبد الحميد** .

33 ـ الفسلفة في الإسلام . ط دار التربية ، بغداد ، د . ت .

ـ **العقاد (عباس محمود)** .

34 ـ الإنسان في القرآن ـ• ضمن المجموعة الكاملة ج 6) ط دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1974 .

ـ **الغزالي (محمد بن محمد ، ت 505 هـ)** .

35 ـ الاقتصاد في الاعتقاد . تح : عادل العوا . ط دار الأمانة، بيروت : 1969 .

ـ **الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان ، ت 339 هـ)** .

36 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة . ط 5 دار الشروق ، بيروت : 1985

ـ **فريق من العلماء** .

37 ـ خلق لا تطور . تعريب : إحسان حقي . ط 2 دار النفائس، بيروت : 1985 .

ـ **القاري (علي بن محمد سلطان . نور الدّين ، ت 1014 هـ)** .

38 ـ شرح الشفا . تح: حسين مخلوف ، ط مطبعة المدني ، القاهرة 1938 .

ـ **القاضي عبد الجبّار (بن أحمد بن خليل ، ت 415 هـ)** .

39 ـ شرح الأصول الخمسة . تح : عبد الكريم عثمان . ط وهبة ، القاهرة 1965 .

40 ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1965 .

ـ القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي ، ت 455هـ).

41 ـ الشّفا . تح : علي محمد البجاوي . ط مطبعة الحلبي ، القاهرة 1977 .

ـ القدسي (ابن شريف كمال الدّين محمد بن محمد ، ت 906هـ).

42 ـ المسامرة بشرح المسايرة . ط مطبعة السعادة ، مصر (د . ت) .

ـ ابن قطلوبغا (زين الدّين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا ، ت 879) .

43 ـ شرح المسايرة (بهامش المسايرة) ط مطبعة السعادة ، مصر (د . ت) .

ـ ابن القيم (أبوعبد الله محمد بن بكر ، ت 751 هـ) .

44 ـ الروح . تح : محمد أنيس عيادة ومحمد فهمي ، ط مكتبة نصير ، القاهرة (د . ت) .

45 ـ شفاء العليل . ط دار المعرفة ، بيروت (د . ت) .

ـ ابن كثير (إسماعيل بن عمر القرشي ، ت 774 هـ) .

46 ـ تفسير القرآن الكريم . ط الحلبي ، القاهرة (د . ت) .

ـ اللقاني (عبد السلام بن إبراهيم ، ت 1078 هـ) .

47 ـ شرح جوهرة التوحيد . ط 2 مطبعة السعادة ، مصر 1955 هـ .

ـ الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ت 333 هـ) .

48 ـ كتاب التوحيد . تح : فتح الله خليف . ط دار الشروق ، بيروت : 1970 .

ـ محفوظ علي عزام .

49 ـ نظرية التطور عند مفكري الإسلام . ط 2 دار الهداية، القاهرة 1986 .

ـ محمد رشيد رضا .

50 ـ تفسير المنار . ط الهيئة المصرية العامّة للكتاب ، القاهرة (د . ت) .

ـ محمد حسن آل ياسين .

51 ـ الإنسان بين الخلق والتطور . ط 2 المكتب العالمي للطباعة والنشر ، بيروت 1977 .

ـ محمد محي الدّين عبد الحميد .

52 ـ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد . ط 2 مطبعة السعادة ، مصر 1955 .

ـ محمود قاسم .

53 ـ في النفس والعقل . ط 4 الانجلو المصرية ، القاهرة 1969 .

54 ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد ط 2 مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1969 .

ـ المعرّي (أبو العلاء أحمد بن عبد الله ، ت 449 هـ) .

55 ـ اللزوميات . ط دار بيروت ـ للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

ـ مسكوية (أبو علي أحمد بن محمد ، ت 421 هـ) .

56 ـ تهذيب الأخلاق . ط دار مكتبة الحياة، بيروت 1961 .

57 ـ الفوز الأصغر ، ط دار مكتبة الحياة ، بيروت (د . ت) .

ـ ابن المنيّر (أحمد بن محمد بن المنير ، ناصر الدّين ، ت 683هـ) .

58 ـ الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (بهامش الكشاف) ط 2 دار المصحف القاهرة 1977 .

ـ منيرة علي الغاياتي .

59 ـ مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين. ط دار لقمان للنشر ، تونس 1978 .

ـ موريس بوكاي .

60 ـ ما أصل الإنسان . تعريب : مكتب التربية العربي لدول الخليج . ط مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض 1985 .

ـ نصر حامد أبو زيد .

61 ـ فلسفة التأويل . ط دار الوحدة ، بيروت 1983 .

ـ هادي علوي .

62 ـ نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي . ط دار الطليعة ، بيروت 1983 .

ـ ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، ت 861 هـ).

63 ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة . تح : محمد محي الدين عبد الحميد . ط مطبعة السعادة . القاهرة (د . ت) .

ـ وحيد الدّين خان .

64 ـ الإسلام يتحدّى ، تعريب : ظفر الإسلام خان . ط 3 المختار الإسلامي ، القاهرة 1972 .

ـ يحيى هاشم حسن فرغل .

65 ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر . ط دار سلامة للطباعة والنشر ، تونس (د . ت) .

ـ يحيى هويدي .

66 ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . ط 2 دار الثقافة ، القاهرة ، 1979 .

ـ يوسف كرم .

67 ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط 2 دار المعارف ، مصر : 1969 .

68 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية . ط القاهرة : 1936 .

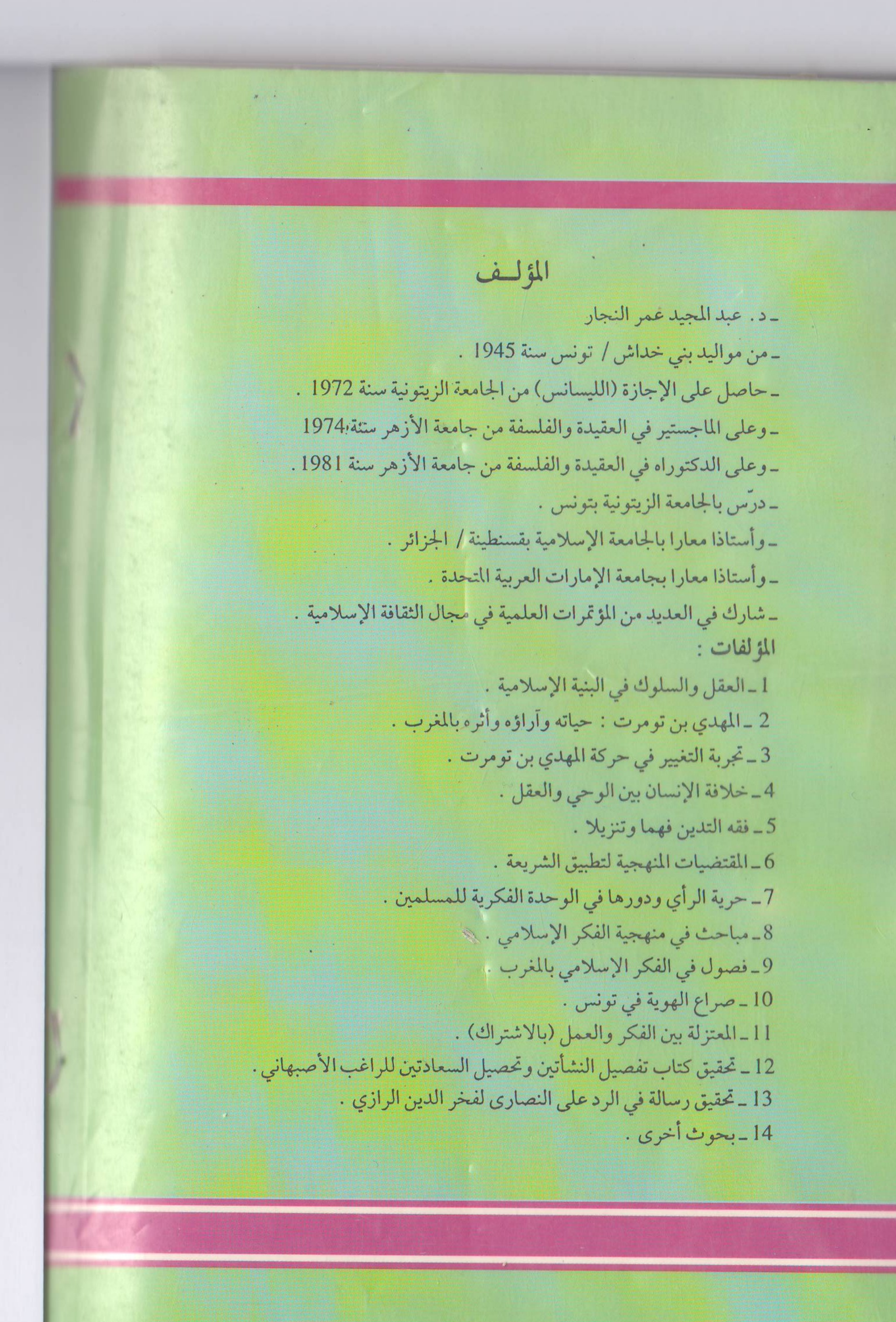
فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة

الصفحة

التنفيذ الطباعي : دار أولى النهي ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٠٣/٨٧٥٠٥٨ ـ فاكس ٠١/٦٣١٥٥٣



المؤلـف

- د. عبد المجيد عمر النجار
- من مواليد بني خداش / تونس سنة 1945 .
- حاصل على الإجازة (الليسانس) من الجامعة الزيتونية سنة 1972 .
- وعلى الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1974 .
- وعلى الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981 .
- درّس بالجامعة الزيتونية بتونس .
- وأستاذا معارا بالجامعة الإسلامية بقسنطينة / الجزائر .
- وأستاذا معارا بجامعة الإمارات العربية المتحدة .
- شارك في العديد من المؤتمرات العلمية في مجال الثقافة الإسلامية .

المؤلفات :

1 - العقل والسلوك في البنية الإسلامية .

2 - المهدي بن تومرت : حياته وآراؤه وأثره بالمغرب .

3 - تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت .

4 - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل .

5 - فقه التدين فهما وتنزيلا .

6 - المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة .

7 - حرية الرأي ودورها في الوحدة الفكرية للمسلمين .

8 - مباحث في منهجية الفكر الإسلامي .

9 - فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب .

10 - صراع الهوية في تونس .

11 - المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك) .

12 - تحقيق كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصبهاني .

13 - تحقيق رسالة في الرد على النصارى لفخر الدين الرازي .

14 - بحوث أخرى .